دراسات فلسفية

السيد وِلْد أباه

التاريخ والحقيقة لدى ميشال فوكو

دار المنتخب العربي

التاريخ والحقيقة
لدى ميشيل فوكو

الطبعة الأولى

1414 هـ - 1994 م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان

توزيع
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/ 6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680- 21665 LE M.A.J.D

دراسات فلسفية

السيد وِلْد أباه

التاريخ والحقيقة
لدى ميشال فوكو

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الإهداء

إلـى أستاذي الأول،

عمي الأعز مـحمد الـمختار، أرفع هذا الكتاب.

كلمة شكر

لا يسعني وأنا أقدم هذا العمل إلا أن أعبرّ عن خالص تشكراتي وعظيم امتناني لاستاذي الكريم الدكتور علي الشنوفي، الذي أشرف على هذا العمل؛ فلم يبخل علي بقويم النصح وصادق الود والعون.

كما أتوجه بالشكر إلى أساتذتي الأجلاء في الجامعة التونسية الذين عهدت منهم دوماً الرعاية والتقدير. ولاخويّ العزيزين الخليل النحوي ومحد عبد الرحمن ولد امخيطرات آيات الامتنان والوفاء.

مقدمة

«إن الفلسفة لا تتبلور في الحدائق الكبرى أو الطرق، وإنما داخل المدن والشوارع، بما في ذلك أكثر شيء اصطناعاً فيها».

جيل دولوز

«إننا نعيش في مجتمع يسير بمعظمه نحو **الحقيقة، أعني في مجتمع ينتج وينشر خطاباً همّه هو الحقيقة، أو يعتبره الناس كذلك، وله من جرّاء ذلك سلطة خاصة... يجب الشروع في التأريخ للحقيقة** أو لتلك السلطة التي تحظى بها الخطابات المقبولة على أساس أنها حقيقية».

فوكو

لماذا هذا العمل عن فوكو؟ وما هي مشروعية جدوى البحث في فلسفة أحد أعلام الفكر المعاصر، الذين لم يسلكوا نهج التفلسف المأهول ولم يتطرقوا للموضوعات التي طالما شغلت اهتمام «السلف الفلسفي» منذ سقراط حتى هايدغر؟ أليست الاشكالات التي يطرحها فوكو غريبة عن واقعنا ومشاغلنا، مندرجة في سياق حوار غربي لا موقع لنا فيه ولسنا طرفاً من أطرافه؟ ألا يكون من الاجدى والأكثر الحاحاً أن نعمد إلى تجديد قراءة تراثنا في ضوء شبكات التأويل المعاصرة أو أن نركز اهتمامنا على فلسفات التنوير مستخلصين ما ندفع به «نهضتنا».

ثم أليس الاهتمام بفوكو انسياقاً وراء إحدى الموضوعات الباريسية التي يشد بريقها اليوم «المثقف العربي» بعد أن فقد إيمانه بمثله «اليسارية» وتطلعاته «القومية»، فوجد في فوكو داعية للاختلاف، ووجد في فلسفته نقداً صارماً للحداثة الغربية (خصمه القوي)؟

تلك أسئلة هامة وملحة راودت صاحب الكتاب بقدر ما لا بد أن يثيرها قارئ هذا العمل.

وقد يكون منبعها الاساسي ما نلاحظه هذه الأيام من إقبال واسع على ترجمة ودراسة أعمال فوكو؛ وهو المجهود الذي انطبع عموماً بالتسرّع والتبسيط المخل والفهم المغلوط أحياناً كثيرة.

ربما كانت بعض نصوص فوكو تغري بتلك الثغرات والهنات، ولكن ما لا شك فيه أن الصورة السيّارة لفكر فوكو لا تثبت أمام التمحيص والتدقيق.

ولعل من أهم أغراض هذا العمل تبيان ملامح القصور والنقص في تلك الصورة التي ركّزتها العديد من الكتابات من خلال تصنيفات جاهزة، وأحكام متهوّرة.

ومن المفارقات المثيرة أن الكم الهائل من الكتابات حول فوكو لا يحتوي

سوى النزر القليل من النصوص الهامة التي تلقى أضواء كاشفة على هذا الفكر المنطبع بالثراء والتشعب والحركية. تلك هي النتيجة التي توصّلنا اليها بعد استعراض الكثير من المؤلفات بالفرنسية والانجليزية (أما العربية فلم نعثر فيها على مؤلف واحد مخصص بكامله لفكر فوكو).

وهكذا حاولنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب الوقوف عند محدّدات النظرة الفلسفية لدى فوكو، مبيّنين أنها ليست تصوّراً، «**بنيوياً**» سكونياً يرفض التاريخ ويكتفي ـ على طريقة اللسانيين ـ بضبط انتظام الملفوظات ورسم ثوابت البنيات المعرفية ـ ذلك أن اشكالية فوكو تختلف جذرياً عن أبحاث **ليفي ـ شتراوس** الانتروبولوجية، كما تتعارض مع تحليلات **لاكان** النفسانية، والسمات «**الوضعية**» التبشيرية لفلسفة **التوسير** الماركسية.

إن غرضها يتمثل ـ على عكس المقاييس البنيوية ـ في إبراز الطابع الحدثي للمعارف وأنماط السلوك، حتى تلك التي تتغطّى ببداهة الحقيقة أو موضوعية العلم أو معيارية الخلق. كما أن فوكو ليس «**فيلسوف السلطة**» الذي يرادف بين المعرفة والقوة، ويجعل من إرادة الحقيقة إرادة نفي وإقصاء، وقناع إكراه وهيمنة. ذلك أن السلطة ليس معياراً متعالياً يعوّض «المثل» و«الجواهر» الميتافيزيقية، ولا هي هيمنة طبقية يخضع لها الصراع الاجتماعي، كما لا تتلخص في التقنية كروح ميتافيزيقية تطبع الحداثة حسب القول **الهايدغري**.

لقد بيّنا في الفصل الرابع من هذا العمل تشعّب العلاقات السلطوية وتعدّد أبعادها والدور «الايجابي» الذي يمكن أن تلعبه ـ ذلك أن السلطة هي ممارسة انتاجية تخلق بقدر ما تهدم وتعطي بقدر ما تمنع وتحث وتحض بقدر ما تكبت ـ كما أن النزوع إلى الحقيقة ليس وهماً باطلاً، أو غاية مستحيلة، بل ان رهان الحقيقة لدى فوكو ليس رهاناً أنطولوجياً مغلقاً أو اشكالاً ابستمولوجيا (على طريقة **فيتغنشتاين** Wihgenstein)، إنه رهان تاريخي يتحدّد في مستوى الحركية الجينالوجية التي رسمها نيتشه، وينفتح على حقول الممارسات اللفظية والاجتماعية.

كما أن فوكو ليس هو ذلك الوجه المريب الذي «اغتال» الانسان، وأقصى «الذات» وهدم كل المعايير التي تشرّع نمط الالتزام بخلفياته النضالية والخلقية.

ومهما أثير من اللغط حول الفصول الأخيرة من «الكلمات والاشياء» فإن إعلان «موت الانسان» لا يعني أكثر من إشارة إلى الافق المسدود الذي وصلت

اليه الانساق العقلانية الحديثة التي اتخذت من الذات مرجعاً أنطولوجياً لسلاسل اليقين، وبالتالي فإن العبارة المذكورة لا تنضح «بالعدمية» ولا تهدّد في شيء نوازع الانتماء الايديولوجي. بل ان فوكو يعلن بصريح القول أن إشكاليته لم تكن أبداً السلطة وما تحمله من إكراه، بل ظلت دوماً البحث في **الذات** سواء من خلال تشكلها وحضورها في الحقل المعرفي، أو عبر تكوّنها ونشأتها في استراتيجيات السلطة، أو أخيراً من خلال تقنياتها الداخلية وعلاقتها بنفسها في ممارسات الرغبة والجنس.

وممّا لا مماحكة فيه، ان همّ «الذات» قد شغل فوكو في أعماله الأخيرة، حتى أن بعض دارسي فلسفته وجد في ذلك عدولاً عن مواقف سابقة، واعتماداً لمسلك خلقي يجد نموذجه في «جمالية العيش» لدى اليونان.

ان فوكو إذن ليس «نجماً» من نجوم «الفلسفة الجديدة»، مهما كان الاغراء الكبير الذي تعرفه نصوصه حالياً، وهو في ذلك لا يختلف في شيء عن هيغل أو ماركس أو نيتشه... ومتى كان الانتشار والاقبال علامة على أن فكراً ما قد صحّ فهمه وسلم تأويله؟

إن أهمية فوكو تنبع ـ حسب رأينا ـ من كونه يمثل نقطة التقاء أبرز التوجهات المعرفية المعاصرة، دون أن يمكن اختزاله في أي منها، ودون أن يمكن كذلك فصله عن المشغل الفلسفي الذي يظل متجذراً فيه، مهما ضيّقنا من دلالة القول الفلسفي.

ومن هنا وجدنا لزاماً علينا رصد «أعماق» إشكاليتنا في أبعادها التاريخية والابستمولوجية والفلسفية. فانطلقنا من المحطة **الهيغلية**، اعتقاداً جازماً منا أن الفكر المعاصر برمته يتحرك في مناخ السياج الهيغلي، كما أنه من حيث هاجسه النقدي محاولة دائبة للقفز وراء السور المنيع الذي شيّده، بحيث يمكن مجاراة قولة **باطاي** Bataille: «**إن هيغل هو الحقيقة مكتملة**». وبالنسبة لموضوعنا الذي عنينا به في هذا العمل، فلا شك أن فيلسوف «الجدلية»، هو الذي أقام تلك العلاقة الوطيدة بين العقل والتاريخ، فأعطى للتاريخ محتوى عقلياً، كما حدّد للعقل مساراً تاريخياً. ومهما كان هاجس الخروج عن فلسفات التاريخ حاضراً حضوراً ملحّاً في نصوص فوكو، فإن ذلك لا ينفي مطلقاً الصلة الوثيقة بالأفق الهيغلي التي تتخذ شكل القطيعة أو القلب، لكنها تظل محدّداً أساسياً من محدّدات فلسفته.

إن «الخروج من الهيغلية» الذي يعتبره فوكو مهمة الفلسفة المعاصرة سيخذ ثلاثة مسالك رئيسية:

أولها يتمثل في **الخطاب التاريخي النقدي** الذي ظهر في منتصف هذا القرن حاملاً مشروع إعادة بناء المنهج التاريخي من خلال تصور جديد للحدث يتخلص من الطابع الخطي التجربي للزمن ومن المسبقات الانسانوية والتبشيرية المرتبطة به. إنه التصوّر الذي يجد أقوم صياغة لدى مدرسة «الحوليات» وامتداداتها الحالية في الحقل التاريخي.

أما المسلك الثاني فقوامه ابستمولوجيا «**الانفصالية**» التي أرست نهجاً جديداً في النظر إلى تاريخ العلم، أعاد النظر في مقاييس إدراك الظاهرة العلمية ونمط تشكلها وما تفضي اليه من «حقيقة» و«يقين» ـ وهكذا بينت ابستمولوجيا باشلار وكانجلام أن العلم ليس سلسلة من اليقينيات الوثوقية المتراكمة خطياً، بل هو ممارسة عقلية ـ تجريبية تتحرّى محض النجاعة وتطبعها الانفصالات والقطائع.

أما المسلك الثالث: فهو جينالوجيا **نيتشه** التي فسحت المجال أمام ممارسة جديدة للفلسفة وأقامت نهجاً تأويلياً على أنقاض التقليد الميتافيزيقي ذي الجذور الافلاطونية، وبذلك دشنت امكانات نظر جديدة تندرج فيها فلسفة فوكو بوضوح، انطلاقاً من هذه المحطات الثلاث الحاسمة والمحدّدة، أمكننا أن نرسم ببعض التدريج الحذر حركية فكر فوكو الذي يظل عصياً على التصنيف والتحديد. وهكذا تسنى لنا من خلال استعراض علاقته بالفلسفة النيتشوية والابستمولوجيا الانفصالية والتاريخ اللاحدثي، أن نتبيّن المنزلة الفلسفية للتاريخ من حيث هو **جينالوجيا للحقيقة** تتخذ سمة «أنطولوجيا الحاضر» من خلال ثلاث تجارب منفصلة ومترابطة أشد الترابط في آن واحد: **المعرفة والسلطة والذات** . فكانت بذلك الفصول الثلاثة المركزية في هذا العمل، تبعاً لحركية المفاهيم والمقولات التي بلورها فوكو بتناول مجالات تاريخية واسعة تنطلق من اللحظة اليونانية حتى الحقبة المعاصرة مروراً بالعصر الوسيط وأفق الحداثة الغربية.

وقد حرصنا على تتبع خيط أعمال فوكو ذاته، منطلقين من مبحث المعرفة، منتهين بمحور الرغبة بعد المرور بالحديث عن السلطة. ولم ننهج ذلك النهج متوخين السهولة وإغراء الاستنساخ، بل وعياً منا بأن أي تناول لفكر فوكو، لا بد أن يتحرّى التحولات التي ما فتئت تطبعه، تفادياً للخلط الساذج، وهاجس التحديد المتسرع، فليست أعمال فوكو نسقاً موسوعياً مغلقاً على نمط ليبستنيتز أو هيغل.

لقد مكننا إذن هذا التتبع لحركية أعمال فوكو ـ الذي أردناه أميناً وفياً ـ أن نعزل ثلاث صيغ من صيغ النهج الفلسفي لدى فوكو من حيث تميزه الذي ذكرنا من قبل، وهذه الصيغ هي:

1 ـ **أركيولوجيا للمعرفة:** تعمل على افراد الخطابات، وضبط حدودها، والتمييز بين الملفوظات، وإجلاء أنماط انتسابها واقترانها وانفصالها، وهو النهج الذي يكتمل بتحقيب واسع للفضاء المعرفي الغربي برمته من خلال تحليل الابستميات (الانظمة المعرفية) المتعاقبة التي عرفها هذا الفضاء.

2 ـ **جينالوجيا للسلطة:** تكشف عن بعد الحقيقة في المركبات السلطوية، سواء تلك التي تتخذ سمة المعرفة (التشكيلات الخطابية)، أو تلك التي توظف في ممارسات الاقصاء والعقوبة (الجنون والسجن) أو ترتبط بتجربة الرغبة (الجنس). وقد أراد فوكو أن يبيّن من خلال هذا التحليل العلاقة التاريخية الوثيقية بين السلطة والحقيقة، لا من حيث كون السلطة توظف الحقيقة غطاء شرعياً فحسب، بل من حيث كذلك أن منظومات الحقيقة لها طابع سلطوي كثيف، على أن السلطة ليست في موقع سلبي مقابل للحقيقة، بل انها تنتجها وتدعمها وترتبط بها ارتباطات شتى.

3 ـ **جينالوجيا للذات:** تختلف جذرياً عن التصورات الظاهراتية أو الشخصانية، باعتبارها لا تنطلق من «الذات» كمعيار قبلي متعالٍ، بل أن فوكو، عمل منذ البداية على تقويض المسبقات الانتروبولوجية لفلسفات الوعي وما تنطبه به من إنسانوية تاريخانية.

إن ما يهم فوكو في هذا المبحث الجديد هو رصد الممارسات التي تعمل على انتاج أنماط تاريخية من الذاتية من خلال تجارب الرغبة وما تقتضيه من معايير خلقية تتأسس على علاقة انطولوجية بالجسد.
وهكذا انطلق فوكو في تحديده لممارسات التنشئة الذاتية من الحقبة المعاصرة التي تشكلت في أفق التصورات العلمية والنفسانية الوضعية، صاعداً نحو «الفجر اليوناني» حيث كانت تندرج أخلاقيات الرغبة في سياق «استيتقا عيش» لا يتقيّد بمعايير قبلية صارمة، وإنما يتخذ من جمالية السلوك مقياساً ـ وسيعمد فوكو من ثم على إجلاء هذه العلاقة الوثيقة بين مجال الرغبة والحقيقة من خلال التفكير اليوناني في **الحب**، سواء من خلال النموذج

الافلاطوني أو الفلسفات الرواقية والابيقورية بل والاجراءات الطبية والمذاهب الأخلاقية.

ولا بد أن نشير هنا إلى أننا اخترنا عن قصد ووعي انتهاج سبيل العرض والاستطراد في أغلب الاحيان دون إهمال للتحليل والتعليق، وذلك لما رأينا من قصور فادح في العديد من الاعمال التي تعهدت فكر فوكو بالتحليل (وخصوصاً النصوص العربية)، وما انطبعت به عموماً من سوء فهم وتفسير وانسياق وراء إغراء التعليق والتصنيف والدعاية المبتذلة أو النقد المتسرّع. وقد وجدنا أنفسنا مرغمين على المرور بكل مناحي فكر فوكو نتيجة لما ترتبط به من وثيق الارتباط، فكان استقصاؤها شرطاً منهجياً لا غنى عنه، أضف إلى ذلك أن الاشكالية التي أخذناها عنواناً لهذا العمل تحيل بصفة واسعة إلى إنتاج فوكو برمته.

ولم ننه هذا العمل دون خاتمة نقدية، لم نستعرض فيها أوجه النقد العديدة التي وجهت لاعمال فوكو سواء من حيث منطلقاتها الفلسفية أو المعلومات التفصيلية التي تشتمل عليها؛ وإنما أردنا أن نفتح هذه الخاتمة على حوار أساسي يطبع الفلسفة المعاصرة اليوم، ويشكل فيه فكر فوكو أرضية مركزية. إنه حوار العقلانية التنويرية الملتزمة وجينالوجيا «المطرقة» العدمية (بالمعنى النيتشوي)، حوار الحداثة و«ما بعد الحداثة»، حوار هابرماس وفوكو.

ولقد تمكنا من عرض أبرز الانتقادات التي يوجهها هابرماس لفوكو، معلقين عليها، دون إبداء ما يمكن أن نتوهمه «حكماً فصلاً» وإنما منتهين في الأخير إلى تبيان أن فوكو ليس ببساطة فيلسوفاً «مشاغباً» يهدم المعارف ويفضح السلطة ويرفض المعايير الخلقية والايديولوجية، كما أنه لا يدّعي الخروج عن «الحقيقة»، بل أن سؤال الحقيقة ظل الهم المركزي لديه. لكنه بدل أن يعمد إلى بناء نسقه الانطولوجي ـ على النمط الفلسفي العريق ـ عمد إلى تتبع الفضاءات التاريخية التي تتشكل فيها الحقيقة وتنمو في صيغ متعارضة ومنفصلة عن بعضها البعض؛ لكن الاشكال الذي يظل لا حل له ـ كما بينا في الخاتمة ـ هو موقع الحقيقة لديه (بالمعنى المعياري الضيّق)، أي مجال القول الحق الذي لا بد من افتراضه عندما يكتب كلاماً يريد له معنى، أو يخذ موقفاً ملتزماً يقتضي دافعاً معيارياً.

وهكذا نكشف في خاتمة هذه المقدمة سر اهتمامنا بفوكو؛ إنه اهتمام غير صادر ـ كما قلنا من قبل ـ عن انسياق وراء الموضات الفلسفية، ولا هو صدى

مشاغل أيديولوجية ظرفية، بل هو راجع إلى ما توفره دراسة فوكو من ميزتين أساسيتين:

الأولى: موقعها المركزي في خارطة الفكر المعاصر سواء في أبعادها التاريخية أو الابستمولوجية، أو من حيث بعدها الفلسفي وما يستثيره من حوار واسع وألمحنا اليه.

الثانية: الادوات التحليلية والمقولات المنهجية الاساسية التي لا تخفى أهميتها بالنسبة للبحث في تراثنا الذي ما زال ينوء تحت ثقل المسلمات العتيدة، والطرق الهشة.

تلك هي الميزة المضاعفة لاعمال فوكو... ويظل الاختيار الامثل هو أن نتعلم كيف نفكر مثل فوكو، ذلك أن الفلسفة لديه هي قبل كل شيء نهج في النظر واستراتيجية تأويل وتساؤل مفتوح... فليس همّها بناء الحقائق أو الكشف عنها، وإنما رصد الاشكالات وصياغتها، ومن هنا تبدو دلالة وفعالية الخطاب التاريخي كنموذج مركزي في نهج فوكو كما بيّنا طوال هذا العمل.

الفصل الأول

«التاريخ والحقيقة» في الفكر المعاصر
إشكالات تأسيسية

«إن عصرنا هذا كله، سواء من خلال المنطق، أو من خلال الابستمولوجيا، أو من خلال نيتشه عصر يحاول أن يفلت من هيغل»

فوكو

«إن تأويلي الجديد يضمن لفلاسفة المستقبل، الذين سيكونون سادة الأرض، الوقاحة الضرورية».

نيتشه

يبادر فوكو بالاقرار في درسه الافتتاحي «بالكوليج دفرانس» بسلطة النموذج التي تفرضها الهيغلية على الفلسفة المعاصرة برمتها، باعتبار أن اشكاليته بالاضافة إلى مواقف أخرى متزامنة معها تتلخص في محاولة دائبة للقفز وراء السور المتين الذي بنته النسقية الهيغلية، ذلك:

«أن عصرنا كله، سواء من خلال المنطق أو من خلال الابستمولوجيا، وسواء من خلال ماركس أو من خلال نيتشه، عصر يحاول أن **يفلت من هيغل**... لكن أن يفلت المرء فعلاً من هيغل، فهذا أمر يتطلب تقديراً مضبوطاً لما يكلفه الانفصال عن هيغل، وهذا يقتضي أن نعرف ما الذي ما يزال هيغلياً، ضمن ما يمكننا من التفكير ضد هيغل، وأن نقيس القدر الذي يحتمل فيه أن يكون سعينا إلى مناهضته خدعة ينصبها في وجهنا وهو ينتظرنا في نهاية المطاف هناك هادئاً»[1].

يبدو جلياً في هذه الفقرة الحضور المكثف - وان في شكل سلبي - للهيغلية داخل ثنايا نص فوكو الذي يتقدم كقطيعة مع رواسب فلسفات الوعي المكتملة داخل أعمال هيغل - ولذلك تظل اشكاليته وفيّة للسؤال الذي فجّره أستاذه «هيبوليت» «هل ما زال بامكننا أن نتفلسف، هناك حيث لم يعد هيغل ممكناً؟ هل ما زال في الامكان قيام فلسفة، وهل ما زال في امكانها أن توجد وألا تكون هيغلية؟ وهل ما هو مضاد للفلسفة هو بالضرورة غير هيغلي»[2].

إن قراءة «هيبوليت» لهيغل، لا تهدف إلى شرح غوامض نصوصه أو الدفاع عن أطروحاته، بل كان همّه على عكس ذلك «أن يجعل حداثتنا محك اختيار

(1) **Michel Foucault:** L'ordre du discours leçon Inaugurale au collège de France- Gallimard 1971.

- ترجمه الى العربية محمد سبيلا: نظام الخطاب - دار التنوير 1984 ص: 46 -47.

(2) نفس المرجع ص: 74.

للهيغلية، ومن ثمة للفلسفة»، فعلاقته بهيغل هي «مجال تجربة ومجال مواجهة» باعتبار أن النسق الهيغلي يمثل «المخاطرة القصوى التي ركبتها الفلسفة»[3].

إن هذا النهج في قراءة هيغل يظل الثابت الاساسي لدى أقطاب الفلسفة المعاصرة، كما يظل في نفس الوقت محدداً أساسياً في صياغة وبناء أعمالهم الفكرية - ذلك أن هيغل كما يقول ميرلوبونتي:

«هو أصل كل ما قيم به من **أمر عظيم** منذ قرن، مثل: الماركسية ونيتشه والفينمونولوجيا والتحليل النفسي، باعتباره يدشن محاولة **استقصاء اللامعقول ودمجه في عقل موسّع، وتلك مهمّة هذا القرن**»[4].

إن ما يهمنا في هذا الفصل التمهيدي، هو إجلاء بعض مناحي هذا الأفق الاشكالي الذي دشنته الهيغلية من حيث هي أول محاولة نسقية لضبط النظام الكامل لحقيقة الوجود المتماهي مع حركة التاريخ.

ولذلك سنقف عند محددات فلسفة التاريخ لدى هيغل، ثم نبيّن كيف ولدت هذه الفلسفة حركية رفض واسعة، اتخذت سمة «قلب الهيغلية» التي تبدو جلياً في السؤال «الانطولوجي» (نيتشه) والنقد «الايستمولوجي» (باشلار وكانغلام) وممارسة التاريخ (الحوليات).

I - الحقيقة والتاريخ لدى هيغل

يبيّن **فرانسوا شاتليه** أن عبارة «فلسفة التاريخ» يمكن أن تكتسي ثلاث دلالات: فبمعنى أول تنطبق العبارة على كل كتابة فلسفية تأخذ بعين الاعتبار السمة التاريخية كصيغة أساسية من صيغ الوجود الانساني تقتضي التفسير والتأويل. فبهذا يقع استخدام لفظ «التاريخ» بمعنى جد واسع ينطبع بالغموض: فهناك بهذا المعنى فلسفة للتاريخ لدى أفلاطون، بل مواقف متضاربة في النظر إلى التاريخ، تختلف

(3) نفس المرجع ص: 48.
يذكر فوكو في درسه الافتتاحي (نظام الخطاب) كيف تحددت علاقته الحاسمة بهيغل من خلال أستاذه (جان هيبوليت) الذي طبع مساره الفلسفي. ويقول عنه في مقال صدر بمناسبة وفاته:
«لم نكن نسمع في صوته الا صوت أستاذ فحسب: لقد كنا نسمع شيئاً من صوت هيغل بل وحتى صوت الفلسفة ذاتها. لا أظننا قد استطعنا أن ننسى قوة هذا الحضور».

Michel Foucault: Jean Hyppolite 1907- 1968. **Revue de Metaphysique et de Morale,** Tome 14, N° 2, Avril-Juin 1969. P: 131.

(4) **M. Ponty:** Sens et non Sens, **Nagel** 1948 P: 109.

باختلاف «المحاورات»؛ بينما نجد النظرة إلى التاريخ غائبة في بعض المنظومات الفلسفية الأخرى، وبالتالي يتعيّن تفسير هذا الغياب ـ ويمكن أن تعني عبارة «فلسفة التاريخ» مدوّنة البحوث الصادرة عن المؤرخين والفلاسفة الذين أرادوا منذ قرنين أن يقيموا المكانة التي تحتلها المعرفة التاريخية في نظام المعارف، مع المقارنة بما تقدّمه العلوم الدقيقة، وذلك بتحديد موضوعاتها ومناهجها ونمط الحقيقة الذي يمكن أن تبلغه.

أما المعنى الأخير الأكثر انتشاراً وان كان هو مصدر كل الانماط، فهو تحديد فلسفة التاريخ «**كأنطولوجيا للصيرورة**» Ontologie du devenir ـ ويرجع هذا التصور إلى القديس أوغسطين الذي حرص على تأكيد أن مسار الانسان منذ بداية الزمن، يقوم على وحدة عميقة ويمتلك معنى **دفيناً**، ويمكن أن يضبط هذا المعنى في فكرة «القدر الالهي»، وستتم إعادة الاعتبار لهذه المفاهيم في القرن السابع عشر لدى بوسييه Bossuet، ولكنها ستتخذ دلالات جديدة في عصر الانوار الذي دعم الممارسة التاريخية وقدم لها المعطيات العقلية والتقنيات الخطابية اللازمة.

ويلاحظ هيغل سنة 1806 في كتاب «فينمونولوجيا الروح» أن النقدية الكانطية والرومانسية ليس بامكانهما الجواب على الاسئلة التي تطرحها العصور الحديثة. فالتحولات الاساسية الجارية تقتضي من الفلسفة **تكوين معرفة للوجود تكون في نفس الوقت تاريخاً شاملاً**، فالطابع التاريخي للمجتمعات «المتقدمة» يفرض على التفكير إعادة بناء كاملة لاسسه. وهكذا هيمنت طيلة القرن التاسع عشر فلسفة التاريخ بالمعنى الأخير ـ أي كأنطولوجيا للصيرورة ـ وأصبحت نموذجاً وإطاراً جامعاً تنتظم داخله مذاهب جد مختلفة من حيث المضمون والاهداف والغايات السياسية والخلقية: مثل الهيغلية والتطورية السبنسرية مروراً بالوضعية الكونتية وجدلية الطبيعة والمجتمع لدى انجلس(5).

إن النهج الهيغلي الذي يحتل موقع القلب في فلسفات التاريخ، باعتباره يرسي بصفة محكمة علاقة وثيقة ومضاعفة بين الفلسفة وتاريخها من جهة وبين الفلسفة والسياق التاريخي عموماً؛ أي بعبارة أخرى، لقد أدمج هيغل البعد الزمني في عمق الانطولوجيا، بينما دأب التقليد الفلسفي على نفيه كعلامة على التقهقر الوجودي.

«فالروح تبرز **بالضرورة في الزمن**» حسب عبارة «فينمونولوجيا الروح»، إذ

---

(5) **F. Chatelet:** Note sur la philosophie de l'Histoire, Projet N^{O} 160. Decembre 1981.

الروح باعتبارها المحرك الاساسي للتاريخ، لا تعي ذاتها مباشرة، وإنما عبر الحركة الجدلية حيث تتطابق المعرفة والوجود ويتماهى الوجود مع التاريخ، فليس التاريخ والطبيعة والفكر سوى تعبيرات عن «جسم واحد» يتحقق تدريجياً، إنها مظاهره المختلفة ولحظاته المتعددة.

فالجدلية التأملية الهيغلية ترمي إلى «**التفكير في الحياة**» أي البرهان على أن العالم بكامله هو «من خلق الروح»، حتى ما يبدو في الظاهر مناقضاً لها.

ولذا فلا معنى للتقابل المجرد بين الفكر والواقع، وإنما يتعين ضبط الواقع في كليته وشموليته، بادماج لحظة الاختلاف والذاتية وتملكهما داخل وحدة النسق.

إن علينا أن نفهم المطلق **كذات وكنتيجة** في آن واحد أي «**كسلطة تميز وتحقيق**» و«ككائن حي لا يتحقق إلا في النهاية عبر مجموع مراحل نموه»[6].

إن هدف هيغل الذي يعلن عنه بصراحة هو البحث عن منهج يمكن من «**تبرير وتفسير الواقع**» في كليته وتناقضاته واكتماله - ذلك هو دور الفلسفة الذي يحدده هيغل بقوله:

«ضبط وفهم**ما هو كائن**: تلك مسؤولية الفلسفة، ذلك **ان ما هو كائن هو** العقل، فإذا كان كل فرد ابنا لعصره، فإن الفلسفة هي كذلك، إنها تضبط زمنها في الفكر»[7].

فالوجود ذو طابع عقلي محض، ولا شيء يخرج عن الفكر «لا تعالي الاله ولا خارجية الاشياء». إن العالم نتاج الفكر، والحق هو في آن واحد «مفهوم متحقق وواقع متصوّر»، كما أن المفهوم هو حركة الشيء وعملية تفسيره.

يقول هيغل: «**لا واقع سوى الفكر**... والعقلي هو مرادف الفكرة»[8]. فالفلسفة إذن بالنسبة لهيغل ليست محض تصورات مجردة ومفاهيم فارغة، بل ان المفهوم هو «**الواقع الفعلي**» كما يتقدم لذاته[9].

كما يعرف الفكرة بقوله:

---

(6) **R. Garaudy:** La Pensée de Hegel. Bordas 1966 PP: 15- 16.

(7) **G. W. Hegel:** Principes de la philosophie du droit- trad: **R. Derathe-** Vrin 1982 P: 57.

(8) Ibid p: 55.

(9) Ibid P: 61.

«إن الفكرة هي **الحق في ذاته ولذاته**، هي الوحدة المطلقة بين **المفهوم والموضوعية** ـ إن محتواها المثالي ليس شيئاً آخر سوى المفهوم من حيث تحديداته، ومحتواها الواقعي هو استعراض هذا المفهوم، من حيث كونه يتقدم في شكل كائن ـ هنالك في الخارج»(10).

ينتج عن ذلك أن المنطق ليس علماً نظرياً أو تجريداً خالصاً، فهو وان كان بالفعل «**فن الحقيقة**»، إلا أنه في آن واحد علم للوجود وعلم للفكر، ومحتواه ليس سوى الفكر من حيث هو «فكر في الوجود» أو «الوجود من حيث هو فكر»، حسب عبارة شاتليه(11).

ومن هنا فإن كتابة التاريخ من وجهة فلسفية تتمثل في الكشف عن معقولية الوجود باعتبار تطابقه مع الفكر. ولذا يحرص هيغل على تمييز «التاريخ الفلسفي» عن شكلين آخرين هما: «التاريخ الاصلي» و«التاريخ التأملي». أما «**التاريخ الاصلي**»: فهو التاريخ التقليدي كما ظهر مع **هيرودوت وتوسيديد**، وغيرهما من المؤرخين الذين سعوا إلى وصف الاحداث والاوضاع التي عاشوها ـ انه تاريخ وصفي يقوم على التمثل و«الاستحضار الداخلي العقلي» لما جرى في التجربة الخارجية، وبذلك يتميَّز عن الاساطير والخرافات التي ليست سوى «**تمثلات غامضة** لشعوب غامضة العقلية».

فالتاريخ الأصلي إذن تاريخ حي ومباشر، يصف فيه المؤرخ الواقع الذي عاشه وساهم فيه، ولذا فهو مقيد بإطار الحدث لا يتجاوزه. ومثال هذا الصنف من التاريخ شهادات أبطال المعارك والقادة الذين يرسمون غاياتهم وكأنها غايات التاريخ، ومن هنا كان التناقض ظاهراً في أحاديثهم وشهاداتهم.

إلا أن هذه الصيغة من الكتابة التاريخية ليست مجرد أحاديث فارغة، بل هي خطابات تعبِّر عن «**روح الشعب**» وتطلعاته، وتعكس قيمه وشخصيته ووعيه وطبيعته الاخلاقية وأهدافه(12).

أما **الشكل الثاني** من أشكال التاريخ فلا يقف عند حقبة معيّنة، بل يتجاوز

---

(10) **Hegel:** Encyclopedie des Sciences Philosophiques; I- La Science de la logique - trad: B. Bourgeois Vrin 1970 P: 266.

(11) **F. Châtelet:** Hegel Seuil 1968 PP: 53- 54.

(12) **W. F. Hegel:** Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, trad. **Gibelin.** Vrin 1967 PP: 17- 18.

الحاضر، وينقسم إلى عدة أنواع مختلفة:

ـ «**التاريخ الشمولي**»: L'histoire Universelle الذي يهدف إلى بلورة المعطى التاريخي وإعداده وتعقله، وهو مشروط بروح الباحث ومنطلقاته ومبادئه التي تحدّد وصفه للاحداث والغايات التي يرسمها للظواهر التاريخية. ويرى هيغل أن هذا النوع الشمولي لا يبتعد عن الشكل الأول (الاصلي)، باعتباره يحمل بصمات الثقافة الوطنية، ولا هدف له سوى التاريخ الوطني، فلئن كان يحمل طموحاً نحو التاريخ الفلسفي الكلي إلا أن عائقه الاساسي يظل انطباعه بالتجربية وعجزه عن السمو نحو التجريد الحق.

ـ أما النوع الثاني فهو «**التاريخ البرغماتي**» Pragmatique الذي يتأسس على التأمل الاخلاقي واستخلاص العبر من الماضي وتهذيب السلوك بضرب الامثال، وإن كان التاريخ يبرهن لنا أن البشر لم يستفيدوا أبداً من تلك العبر والدروس. فاللحظات التاريخية لا تتشابه في شيء، ولكل حقبة ظروفها الخاصة، وهي بذلك تشكل وضعية لها من التميّز والتفرد ما يمنعها من أن تتكرّر أو تكون نموذجاً يتعالى على الزمان.

ـ أما النوع الثالث فهو «**التاريخ النقدي**» السائد في ألمانيا (في القرن التاسع عشر)؛ وهو في الحقيقة «تاريخ للتاريخ» أي تفكيك للرواية التاريخية وتحقق من حقيقتها ومصداقيتها ـ ويقوم هذا النوع على المنهج الفيللوجي ـ إلا أنه ليس في الحقيقة من التاريخ في شيء، بل هو مجرّد «اكتشافات ذاتية» تتناقض مع ما هو «حاسم في التاريخ».

ـ أما النوع الرابع: فيتعلق بمجال جزئي محدّد، وان كان يستخدم المقولات التجريدية، وهو لذا يشكل مرحلة انتقالية نحو التاريخ الشمولي الفلسفي ومثاله: تاريخ الفن أو تاريخ الدين...[13].

ـ أما **الشكل الثالث** من التاريخ فهو **التاريخ الفلسفي**: يلاحظ هيغل أن إضافة الفلسفة إلى التاريخ قد توحي بتناقض ظاهر: ذلك أن الفلسفة تهدف إلى معرفة الثابت الأزلي أي «**ما هو في ذاته ولذاته**»، كما أن غايها هي **الحقيقة**؛ بينما التاريخ يسرد ما وقع في حقبة معينة ثم اندثر ومضى، فإذا كانت الحقيقة

(13) Ibid PP: 19- 21.

أزلية، فلا علاقة لها إذن بدائرة الماضي أي بدائرة التاريخ[14]. إلا أن هذا التناقض يزول عندما ندرك جيداً أن الفكرة الوحيدة التي تؤسس التاريخ هي التأكيد مطلقاً على أن العقل يحكم العالم، وبالتالي أن التاريخ الشمولي عقلاني. ولذا فإن دراسة التاريخ الشمولي ذاته يجب أن تقوم على هذه الفكرة القائلة بأن كل ما وقع قد وقع بصفة عقلية، وأن هذا التاريخ هو تجسيد حركية الروح الشاملة وتحققها عبر صيغ مختلفة لتكتشف ذاتها في النهاية وتستعيدها[15].

فالتأمل الفلسفي هدفه هو دوماً «إقصاء الصدفة»، وضبط الهدف الغائي للتاريخ، الذي لا يمكن أن يكون هدفاً شخصياً محدوداً، أو روحاً ذاتية أو إحساساً بشرياً - إن هذا الهدف لا يتم ضبطه إلا بالعقل، والعقل لا يتحقق في الخاص والمحدود، بل في الغاية المطلقة وحدها.

وهذا المطلق هو «العقل كما يوجد في ذاته ولذاته»، وهو أيضاً مصدر كل القيم؛ وقد يتخذ أشكالاً مختلفة، ولكن تظل طبيعته واحدة وثابتة وجلية رغم تعدّد الاشكال[16].

نلاحظ إذن، من خلال هذه الاشارات الموجزة، أن هيغل قد حاول أن يتجاوز المأزق النظري الذي آلت اليه فلسفات الوعي الانوارية، التي تجعل كما يقول من العقل «صنماً»، بينما هي في الحقيقة تعوّضه بالفهم أو التأمل وبالتالي ترفع «ما هو متناه» إلى المطلق[17]، من ثم كان حرص هيغل على إعطاء دلالة مختلفة للعقل، باعتباره وإن كان مطلقاً إلا أنه يتموضع عينياً في الأشكال المؤسسية والتجربة الانسانية وأشكال التعبير الثقافي من فلسفة وفن ودين.

فالتاريخ وإن كان لا محالة صيرورة العقل المطلق وتحقق مسار الفكر، إلا أن هذا العقل «ليس هو العقل المجرّد لدى الافراد، والذي يعكس بطبعه الحقيقة في

---

(14) **W. F. Hegel:** Leçons sur l'histoire de la Philosophie- trad. **J. Gibelin** T: I Idées NRF. Gallimard 1970 PP: 27- 28.

(15) **W. F. Hegel:** Leçons sur la philosophie de l'Histoire. PP: 22- 23.

(16) **W. F. Hegel:** La Raison dans l'Histoire, trad: K. Papaioannou 10/ 18 1965 P: 48.

(17) أنظر نقده لكانط وفيشته في:

- La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling Vrin 1986.

Le droit naturel. Gallimard 1972.

صحتها، وليس هو مختلف الآراء الشخصية وما لدى الافراد من وعي بذاتهم، ذلك أن هذه ليست **إلا لحظات التاريخ** وهي أدنى أن تريد ما يكون ـ إنها في خدمة ما يتجاوزها. فإن كانت تحقق بشكل أو آخر معنى التاريخ، إلا أنها لا تقرر ذلك المعنى. فهذا **المعنى هو المطلق** وهو موضوعي بقدر ما هو ذاتي. إنه جوهر التاريخ العام، وبالرغم من ذلك فلا وجود له إلا عن طريق وعي الاشخاص الذين يحوزون أدوات في يد الفكر **المطلق**»[18]. إلا أن هيغل ظل بالرغم من ذلك وفياً لمفهوم الزمن كما كرّسه التقليد الميتافيزيقي منذ أرسطو، أي ظل سجين «ميتافيزيقا الحضور والاتصالية» حسب عبارة دريدا[19]، بمعنى أن المفهوم الهيغلي للزمن هو «صياغة للتصور التجريبي العادي، باعتباره ينطلق من لحظة «الآن»، وينظر للوجود انطلاقاً من «الحضور»، وبالتالي يصبح التاريخ «حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه **الحاضر ـ الحاضر الماضي ـ الحاضر** نحو مستقبل **سيحضر**. ففضاء الزمن في مفهومه العادي ـ كفاصلة محسوبة بين لحظتين ـ هو نتاج حساب معيّن للزمن. إنه الزمن الذي تعبر عنه الأرقام الحسابية ويتم قيسة كخط أحادي الأبعاد[20]. في نفس السياق يندرج نقد **التوسير** Althusser للتصور الهيغلي القائم على مفهوم «الكلية التعبيرية»، حيث يغدو المجتمع وكذلك التاريخ «دوائر في دوائر»، أي حيث كل عناصر تلك الكلية هي أجزاء كاملة، كل جزء منها يعبّر عن الوحدة الداخلية للكلية التي ليست بكل تعقدها سوى «**تموضع ـ استلاب لمبدأ بسيط**»[21].

وينتج عن هذا الموقف اعتبار مختلف التعيّنات التي تحتويها تلك الكلية بما في ذلك المناحي الاكثر بروزاً (الدولة، الدين، الفلسفة... الخ) مجرد «لحظات» استلاب لهذا المبدأ البسيط للكلية، فهي بهذا الاعتبار تعيّنات متساوية دون تحديد مهيمن[22].

---

(18) عبد السلام بنعبد العالي: التراث والاختلاف. هايدغر ضد هيغل ـ دار التنوير 1985 ص: 33 -34.

(19) **Derrida** (J): Marges de la Philosophie. Minuit 1972.

(20) **Heidegger:** Temps et Etre- question IV Gallimard 1976 P: 33.

L: D. Souche-Dagnes: Une exegèse Heideggerienne: Le temps chez Hegel d'après le 82 de Sein und Zeit - Revue de Metaphysique et de Morale, N° 1. Janvier-Mars 1979.

- راجع كذلك: هايدغر ضد هيغل ص: 49 -56.

(21) **Althusser** (L): Positions-Ed. Sociales 1976. P: 145.

(22) **Althusser** (L): Pour Marx, Maspero 1980, P: 209.

ومن ثم فالتناقض داخل تلك الكلية بسيط، نتيجة لبساطة «المبدأ الداخلي» الذي يشكل ماهية كل حقيقة تاريخية: «وهذا المبدأ الروحي الهيغلي ليس شيئاً آخر في نهاية المطاف سوى الشكل الأكثر تجريداً من **وعي العالم بذاته:** وعيه الديني أو الفلسفي أي أيديولوجيته الخاصة»[23].

اننا هنا نلتمس تقريباً نفس النقد الذي يصدر به فوكو كتابه «أركيولوجيا المعرفة»، الذي يريده «خطاب منهج» جديد في التاريخ، يقوم على أنقاض ما يسميه «بالتاريخ الكلي l'histoire totalisante». إنه التاريخ الشمولي الذي يتوزع حسب قوله إلى اتجاهين:

1 ـ اتجاه «**تاريخي متعالٍ**»: يبحث وراء الحدث التاريخي عن **أساس أعلى** أو تفتح أفق لا ينضب أو عن مشروع يكون متأخراً عن الحدث ويكون بامكانه أن يتمسك عبر التاريخ **بوحدة لا تنتهي**.

2 ـ اتجاه «**تجربي أو نفساني**»: يرمي إلى البحث عن ما يؤسس النص، أو يهدف إلى تأويل ما أراد صاحب النص أن يقوله، ومن ثم ضبط **الدلالات الضمنية** التي «تنام بهدوء في خطابه»، وتتبع خط تلك الدلالات ومصيرها عن طريق التحدث عن التقاليد أو التأثيرات ـ إنه الاتجاه الذي يرمي إلى تحديد لحظات «**الوعي**» و«**النسيان**» و «**تقلبات العقل**»[24].

فالتاريخ الشمولي يقوم المقولة الثلاثية «**الاتصالية، التكوّن والكلية**» continuité, genère, totalisation في مقابل «التعاقب» يبحث عن التقليد والانتساب والتأثيرات، وفي مقابل «الانفصالية» يطرح الحضور داخل التاريخ لمشروع واسع **لعقل** حاضر بكليته منذ البداية وطيلة العصور، أي حضور حقيقة تبرز شيئاً فشيئاً لأن البشر يعونها تدريجياً.

ومن ثم يغدو التحليل التاريخي نوعاً من المتشابهات المتتالية أو نوعاً من الاقتراب التدريجي للحقيقة ومن التقدم المطرد لفكر يكون في نفس الوقت **مصدراً وغاية ومحركاً** للتاريخ.

إن همه حسب فوكو هو:

---

(23) Ibid P: 102.

(24) **Michel Foucault:** Réponse à une Question. Esprit. Mai 1968. P: 852.

«استعادة **الصورة العامة** لحاضرة ما، والمبدأ المادي والروحي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، **والدلالة** التي تضم ظواهر خفيّة ما من الحقب، والقانون الذي يشرح الارتياب القائم بينها وما نسميه مجازاً «وجه العصر» وذلك بافتراض **وحدة** الحيّز المكاني لجميع الظواهر، وافتراض منظومة من **العلاقات المتجانسة** والارتباطات العلية وعلاقات التماثل»[25].

فهذا التوجه إذن يفترض زمناً متصلاً ومتجانساً من خلاله يقع النظر إلى الحدث التاريخي من حيث هو تعبير عن نفس «النواة المركزية» ونفس الشكل ونفس الدلالة. ولكل الظواهر نفس النمط التاريخي (البنى الاقتصادية ـ والوقائع الاجتماعية والانتاج الفني والممارسات النظرية...) فهذه الوحدة الشمولية تقوم على افتراض دلالة واحدة تؤسس التناظر والتزامن بين كل أحداث فترة ما ـ ومن ثم تغدو الاسئلة:

«ما الرابطة التي تجتمع بين كل أحداث مشتتة؟ كيف نوجد بينها تسلسلاً ضرورياً؟ ما الاتصال الذي يسري فيها أو الدلالة العامة التي تنتهي بتشكيلها؟ هل بالامكان إدخالها في كل موحّد أم لا بد من الاقتصار على مجرد الربط ما بينها؟»[26].

وهكذا أفضت هذه الحركة النقدية الواسعة للاطروحات الهيغلية إلى إعادة تأسيس الرؤية التاريخية، بتقويض الوحدة الاتصالية الدائرية التي يتحرك داخلها الجدل الهيغلي، وما يرتبط بها من نزوع انتروبولوجي غائي أو من سمة وضعية تبشيرية.

تلك هي القطيعة التي نلمسها في مستوى: التاريخ النقدي **الجديد وابتسمولوجيا** العلوم **والفلسفة.**

II ـ التاريخ النقدي الحديث

ينفتح كتاب «**أركيولوجيا المعرفة**» على رصد ملامح «الثورة الجديدة» في كتابة التاريخ القائمة على الانفصالية وتعدد مستويات التحليل وإعادة بناء مقولة الحدث ذاتها. ويوضح ذلك في هذا النص الطويل:

---

(25) **Michel Foucault:** L'Archéologie du Savoir, Gallimard 1969, P: 18.
راجع: ترجمة سالم يفوت: حفريات المعرفة المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1986 ص: 11.

(26) نفس المرجع ص: 5-6.

«ها قد مضت عشرات السنين واهتمام المؤرخين متركز بالأولى على **الفترات الطويلة**، كما لو كانوا يسعون إلى أن يكتشفوا خلف تغيرات السياسة وتقلب أحوالها، **التوازنات القارة** التي يعسر الاخلال بها، والتطورات التي ترتد على عقبيها، والانتظامات الثابتة، والظواهر الميالة التي تنقلب عندما تصل إلى أوجها بعد أن تكون قد استمرت حقباً زمنية طويلة، وحركات التراكم والاشباع البطيء، والدعائم العظيمة **الثابتة الخرساء** التي كساها تشابك الحكايات التقليدية بغلاف سميك من الاحداث، من أجل القيام بهذا التحليل، يتوفر المؤرخون على أدوات صاغوها بأنفسهم في جانب منها وتلقوها في جانب آخر... لقد مكنتهم تلك الأدوات من أن يتبيّنوا داخل حقل التاريخ، **طبقات رسوبية متباينة، فحلت** مكان التعاقبات الخطيّة التي كانت حتى تلك الآونة، تشكل موضوع البحث التاريخي، عمليات سبر الاغوار، بدءاً من الحركية التي تطبع السياسة حتى التباطؤ الذي يميز الحضارة المادية، تعدّدت **مستويات التحليل**، وتميّز كل منها **بانفصالاته الخاصة**، وانطوى على تقسيم لا يخصه ألا وهو وحده، وكلما اتجهنا نزولاً نحو أكثر الدعامات عمقاً، ازدادت التقسيمات اتساعاً وشساعة، وارسمت خلف التاريخ الذي يعج بالحكومات والحروب والمجاعات، **تواريخ** يكاد النظر لا يستبين حركتها. تواريخ **بطيئة الحركة** كتاريخ: الطرق البحرية وتاريخ القمح، ومناجم الذهب، وتاريخ الجفاف والري والأراضي، تاريخ التوازن الذي يقيمه الجنس البشري بين العوز والرخاء»[27].

يجمل هذا النص كما هو جلي التحولات الكبرى فكتابة التاريخ التي نشأت في أحضان مدرسة «الحوليات» les annales الفرنسية وامتداداتها في حقل العلوم الانسانية.

وتجسد تلك التحولات قطيعة حاسمة مع ما أصبح يدعى «**بالتاريخ الحدثي**» L'histoire évenementielle القائم على افتراض أحادية الزمن واتصاليته والاقتصار على التحولات السريعة والاحداث البارزة ذات الطابع السياسي والعسكري.

---

(27) نفس المرجع ص: 5 ـ يقول فوكو في مقالة تأبين للمؤرخ المعروف «فليس آرييس» F.Aries:
«ان ما يدعى في الخارج المدرسة التاريخية الفرنسية ليس له مثيل في كل المعارف الأخرى. فالتاريخ كان منذ القرن التاسع عشر المؤسسة المعرفية الكبرى في الجامعة الأدبية».
Le Matin 21 Fevrier 1984.

كما أن التاريخ الجديد قد أقام قطيعة تامة مع التصوّر التجريبي للزمن القائم على وهم الوفاء للحدث في واقعيته المباشرة، وادعاء إعادة تملكه، كما فند الخلفيات الوضعية لهذا التصور، الذي يدّعي «العلمية» و«موضوعية» النظر في الميدان التاريخي بالقياس على الميادين التجريبية التي تستجيب للمقولات العلمية.

ومن ثم نفهم المكانة المتميزة التي يحظى بها **النموذج النظري** في كتابة التاريخ الجديد، الذي أصبح يطلق عليه **«التاريخ المفهومي»** L'histoire conceptualisante. نستخلص إذ من الاعتبارات السابقة أن التحوّل الاساسي في كتابة التاريخ يرجى إلى إعادة النظر في بنية ودلالة «الحدث» ذاته. فالحقل الحدثي ليس ـ كما يقول بول فاين ـ مجموعة من المواقع التي نزورها وندعوها أحداثاً ـ «إن الحدث ليس كائناً»، أو مواضيع طبيعية أو جواهر، بل هي حصيلة اقتطاع حر نمارسه داخل الواقع، وبالتالي فإنها لا تتمتع بأي وحدة أصلية[28].

إن هذا المبدأ الذي يحدد المنهج التاريخي اليوم (قابلية كل موضوع أن يحوّل إلى حدث) يحيلنا إلى بعض المقتضيات الاساسية التي تتعلق بمفهوم «الواقع»، ذاته التي يتعامل معها المؤرخ.

في هذا السياق يميز **دي سرتو** De Certeau بين مفهومين للواقع: الواقع كما هو **معروف**: أي ما ينطلق منه المؤرخ لكي يفهمه و«يستعيده»؛ والواقع كما تتم صياغته علمياً من خلال عمل المؤرخ والذي يظل محدداً باشكالية الدارس وإجراءاته وأساليبه المنهجية ومنطلقاته الخاصة. فالواقع من جهة هو نتاج التحليل وهو من جهة أخرى مصادرته ومنطلقه، فهاتان صيغتان لا يمكن أن ترد أحدهما إلى الاخرى و«العلم التاريخي» يتشكل عبر اقترانهما والتراوح بينهما[29].

إن الفكرة الاساسية التي نستنتجها من ما سبق، هو انبناء النقدية التاريخية الجديدة على أنقاض وهم «الموضوع التاريخية»، إذ لا وجود لواقع تاريخي جاهز أمام المؤرخ، يكون المطلوب منه الاكتفاء بتسجيله بأمانة وورع، «فالواقع التاريخي باعتباره واقعاً إنسانياً هو واقع **غامض** ولا ينضب غموضه» كما يقول ريمون آرون

---

(28) **P. Veyne:** Comment on Ecrit L'Histoire: Seuil 1978 (2 ème édition) PP: 38- 39.

(29) **M. De Certeau:** L'Ecriture de l'Histoire, NRF. Gallimard 1975, PP: 46- 47.

R.Aron. ويتجلى هذا الغموض في تعدد مناحي الوجود الانساني وتنوّع فضاءات الادراك ومسوّغات التأويل ومجالات الدلالة والمعنى(30).

ومن ثم كان التجديد الاساسي الذي قدمته مدرسة **الحوليات** هو تجاوز الحيّز الحدثي والتركيز على الحقب الطويلة، وصرف النظر عن الحياة السياسية نحو النشاط الاقتصادي وثوابت التنظيم الاجتماعي ـ وقد برزت هذه التوجهات باكراً في مقالات «**لوفيفر**» و«**مارك بلوخ**». فقد اهتم الاخير بتحليل الوقائع الاقتصادية داعياً إلى ربط التاريخ بميادين أخرى وخصوصاً الانتروبولوجيا واللسانيات، إذ لا بد للمؤرخ أن يلمّ بالعلوم المساعدة كالجغرافيا والاثنولوجيا والاقتصاد والديمغرافيا... وهو الأمر الذي يتطلب العمل في إطار مجموعات بحث؛ وذلك بالضبط هو مشروع «الحوليات». أما «لوفيفر» فقد دعا كذلك إلى ربط حقول الواقع الاجتماعي فيما بينها، وإبراز اقترانها الضروري، كما ألح على الدعوة إلى قلب ترتيبها: الصعود من الاقتصادي الى السياسي بدل الانطلاق من السياسة نحو الاقتصاد(31).

ويعبر «بروديل» Braudel بوضوح عن انعكاسات هذا التصور الجديد للحدث على الكتابة التاريخية، عندما يشير إلى ما يقتضيه «من تحولات في المنهج، وانتقال في مراكز الاهتمام وانبثاق **تاريخ كمّي** لم يقل بالقطع كلمته الأخيرة»(32). على أن النتيجة الاساسية لهذا التحوّل الحاسم تبدو في تجاوز الزمن التاريخي التقليدي، إذ هو عبارة عن الزمن السياسي الذي يشكل اليوم أو السنة فيه معايير قياس كافية. إلا أن إدخال التحويرات الجديدة على فضاء الحدث وانفتاحه على أنماط التحليل في الميادين غير السياسية، سيفرزان بالضرورة مجالاً زمنياً متعدداً وثرياً، يختلف باختلاف نمط الحدث.

ويعطي **بروديل** أمثلة على ذلك: زمن خطاطة الاسعار، أو النمو الديمغرافي أو حركة الرواتب أو تنوع قيمة الفائدة(33).

---

(30) **R. Aron:** Introduction à la Philosophie de l'Histoire- NRF. Gallimard 1986 p: 147.

(31) **- L. Febre:** Combats pour l'Histoire, A. Colin 1953.
- M. Bloch: Le metier de l'Historien, A. Colin 1941.
- Buy Bourde/ Herve Martin: Les Ecoles Historiques Seuil 1983 PP: 171- 192.

(32) **F. Braudel:** Ecrits sur l'Histoire, Flammarion 1969 PP: 47- 48.

(33) Ibid P: 48.

وهكذا يقدم **بروديل** في مقدمة كتابه «**البحر الابيض المتوسط والعالم المتوسطي في عصر فيليب الثاني**» تصنيفاً ثلاثياً للزمن يؤسس المنهج الجديد الذي طبقه في كتابه المذكور. ففي **المستوى الأول** نجد «**التاريخ الجغرافي**» وهو شبه راكد، يتعلق بتاريخ الانسان من حيث علاقاته بالوسط المحيط به، إنه تاريخ بطيء السير والتحوّل، تطبعه الدورات المتكررة والاوضاع التي لا تنفك تتجدد ـ إنه تاريخ يكاد يكون خارج الزمن في علاقة مباشرة بالاشياء الجامدة، لكنه شرط كل تحقيب يقوم به المؤرخ.

نجد وراء هذا التاريخ الراكد، تاريخاً ذا إيقاع بطيء، يمكن أن نطلق عليه «**التاريخ الاجتماعي**» ، أي تاريخ المجموعات والتجمعات البشرية ـ يتناول المؤرخ في هذا المستوى الاقتصاديات والدول والحضارات والمجتمعات، ليبيّن ـ مثلاً . أن كل هذه القوى العميقة تفعل فعلها في ميدان معقد كالحرب، إذ الحرب ليست مجرد مسؤولية فردية.

أما المستوى الأخير: فهو التاريخ التقليدي الذي يمكن أن نطلق عليه «التاريخ الفردي» الذي لا يتحدّد من خلال بعد «الانسان» وإنما «الفرد» فقط، انه «**التاريخ الحدثي**» بتموجاته السريعة الحادة.

وهكذا يتم تفتيت أحادية الزمن التاريخي، لتقسيمه إلى ستويات ثلاثة تحدها ثلاثة حقول من الواقع: **الوسط والمجتمع والفرد**، كما تنفتح على ثلاثة مناهج مختلفة: الجغرافيا وعلم الاجتماع والتاريخ التقليدي[34].

من هنا تتم اعادة بناء المقاربة المنهجية للحدث التاريخي، باعتبار الوعي الجديد بدور النموذج النظري في كتابة التاريخ، التي لم يعد ينظر إليها من منظور الطريقة الوضعية «المبسّطة» القائمة على وهم القراءة التجريبية المباشرة للحدث.

فليس مجهود المؤرخ مجرد عملية توثيق مادي، أو تسجيل لوقائع تنتمي إلى الماضي المنتهي، ذلك أن «العالم» الذي يطبق منهجاً لا يعرف بنيته المنطقية وليس بامكانه تحديد فعاليته يصبح «كالعامل الذي يحرس آلة، يستطيع أن يراقب اشتغالها، ولكن ليس بمقدوره اصلاحها وبالاحرى صناعتها» كما يقول مارو Marrau، الذي يجعل شعار النقدية التاريخية الجديدة:

---

(34) - **Braudel (F):** Ecrits sur l'Histoire PP: 11- 12.

«أن لا يدخل علينا من لا يكون **فيلسوفاً**» - ولا يعني الأمر هنا بناء فلسفة في التاريخ على النمط الهيغلي وإنما بناء فلسفة **نقدية** أي «تأمل حول التاريخ، يخصص لفحص الاشكالات ذات الطابع المنطقي والمعرفي التي تثيرها أساليب عقل المؤرخ»[35]. إن هذا المنحنى النقدي الذي دشنته أعمال «دلتاي» و«ڤيبر» يكتسي اليوم أهمية متزايدة في الخطاب التاريخي الجديد الذي يطلق عليه بول فاين «التاريخ المفهومي».

ويبين فاين في مقالة تحت هذا العنوان، أنه لا سبيل لدينا أن نتحصل على معرفة مباشرة بالصيرورة التاريخية، إذ المسالك الحديثة لا تقدم إلينا إلا بصفة غامضة ومشتتة. إن عبارات «التاريخ اللاحدثي» و«التاريخ العميق» و«التاريخ المقارن» و«السوسيولوجيا التاريخية» هي كلها صيغ مختلفة لتعيين عمل الصياغة المفهومية لهذا الكل المختلط الغامض الذي يتعامل معه المؤرخ في المنطلق. وهكذا «فالمجهود التاريخي يشبه المجهود الفلسفي أكثر من المجهود العلمي»[36].

فالتاريخ وان ظل لا محالة حكاية وسرداً، إلا أن السرد لا يمكن أن يستغني عن أفق صوري يؤسسه ويحدده، وان كان أفقاً ضمنياً غير واعٍ بذاته أحياناً كثيرة.

فالتاريخ هو «**وصف الفردي من خلال الكليات**» ، وهذه الكليات هي مجموعة من المفاهيم الاجرائية ذات الطابع الاشكالي ذلك: «أنها تسمح بفهم (الوقائع) لأنها ثرية بما تحتويه من معنى يتجاوز كل تحديد ممكن، إلا أنها لنفس السبب تغري دوماً بسوء الفهم»[37].

إن الجانب المفهومي من التاريخ هو ما يقرّبه من العلم، إذ المفاهيم هي «**نواة العلومية**» في خطاب المؤرخ - ولكن هل يمكن أن يكون التاريخ موضوع علم؟ وهل النماذج النظرية التي يبنيها المؤرخ تستجيب لنفس خصائص القانون العلمي؟

---

(35) **H. Irene-Marrou:** De la connaissance Historique Seuil 1975 PP: 9- 10.

(36) P. Veyne: L'Histoire conceptualisante- in faire l'histoire: Nouveaux prolblèmes- sous la direction de **J. Legoff et P. Nora,** Gallimard 1974 PP: 63- 92.

(37) **P. Veyne:** Comment on écrit l'Histoire? P: 89.

إن هذا السؤال يطرح بحدة في الحوار الدائر اليوم حول منزلة التاريخ في العلوم الانسانية. ففي حين يرى «رولان بارت» أن لا فرق بين سرد المؤرخ لاحداث الماضي والسرد القصصي في الرواية أو الملحمة[38]، يرفض كلود ليفي - شتراوس مفهوم «الحقيقة التاريخية»، اعتبار أن المؤرخ لا يتعامل مع معطى محدد واضح الخصائص والمميّزات: «فالمؤرخ أو صانع المستقبل التاريخي هو الذي يكوّن هذا المعطى بفعل التجريد»، بمعنى أن المؤرخ يمارس التقطيع والتفصيل «كي لا يواجه تاريخاً كلياً هو أشبه بالسديم. وتحتوي كل زاوية من زوايا المكان نفراً من الافراد يحمل كل منهم السيرورة التاريخية بصفة مغايرة عن الآخرين. ولحظة الفرد هذه ذات غنى لا ينضب»، فما دام التاريخ الكلي ممتنعاً، فإن الموضوعية مفقودة «فالتاريخ ليس أبداً **التاريخ لذاته**، بل **التاريخ بالنسبة لنا**... والتاريخ متميّز دائماً وحتى وان دفع التميّز عن نفسه فسيبقى بالتأكيد **جزئياً** ولكن الاجتزاء ليس إلا نوعاً من **الانحياز**»[39].

إلا أن فاين يلاحظ بصدق أن ما يميّز الكتابة التاريخية عن السرد الخيالي هو كونها تتحرى الحقيقة في عملية السرد، فبمعيار **الحقيقة** يقترب التاريخ من نمط المعرفة العلمية، إلا أن التاريخ هو معرفة الاحداث أي الوقائع بينما العلم هو معرفة القوانين التي تحكم الواقع. فالتمييز الصحيح ليس راجعاً إلى الواقع وإنما إلى الاختلاف بين نمطين معرفيين:

«المعرفة التاريخية هي **مجموعة من الوقائع**، بينما العلم معرفة بالقوانين»[40]. وهكذا فالتاريخ لا يمكن أن يختزل في أي علم، كما أنه لا يوجد علم للتاريخ يكون مفتاح الصيرورة أو محرّك التاريخ، وإنما هناك فقط - كما يقول فاين «**متغيرات استراتيجية** تختلف باختلاف السياقات. فالتاريخ كما يجري

---

(38) **R. Barthes:** «Le discours sur l'Histoire». **Social, Science, Information,** 64, 67 PP: 65- 75.

(39) C. Levi-Strauss: La Pensée Sauvage, Plon 1962.

أنظر الترجمة العربية:

- الفكر البرّي - ترجمة: نظير الجاهل - المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع - بيروت 1987. ص: 307 -308.

(40) P. Veyne: Article **«Histoire»** in **Encyclopedea Universalis** T. 8 S.A. Paris 1980 P: 423.

وكما يكتب، هو من شأن الحزم Prudence وليس من شأن العلم Science ـ إلا أن نفي طابع العلمية عن التاريخ، لا يعني أنه ليس نشاطاً نظرياً يتطلب دقة في الصياغة وإحكاماً في المنهج، إذ فهم الوقائع ليس أمراً عفوياً مباشراً، فليست المجتمعات البشرية شفافة ـ (كما يقول فاين)، إن عصرنا الذي «أعاد تأسيس التاريخ» فقد بيّن أن القطاع البارز من الاحداث تحكمه محدّدات «غير حديثة» يحاول التاريخ الجديد في مختلف أشكاله فهمها. إن التأسيس الجديد للتاريخ اليوم لا يكمن في اكتشاف آليات أو محركات تفسّر التاريخ، وإنما يكمن في تفسير **اللاحدثي** Le non evenementiel وصياغته صورياً. ولذا نجد لدى مؤرخ القرن العشرين من الافكار والمفاهيم أكثر ممّا نجد لدى صاحب حوليات قديم لا يرى في التاريخ سوى الملوك والمعارك والاوبئة.

فالنشاطات العقلية طبيعية كانت أو نظرية، التي تتطلب الصياغة المفهومية لا تنحصر في العلم؛ والتاريخ ليس سوى أحد هذه النشاطات. ويبرز جانبه المفهومي في مجهود النقد والتفسير والاستنتاج الذي يشكل «نمطاً مفهومياً» Idéaltypes حسب عبارة ڤيبر Weber ـ بفضله يتم تجاوز «الاحساس الغامض».

فالمفاهيم هي التي تميز التاريخ عن الرواية التاريخية وعن وثائقها الخاصة، إذ إنه إذا كان الكاتب الروائي ينشئ الواقع أو يعيد بناءه، فإن المؤرخ يعطي «**مقابله المفهومي**» ولذا فهو ليس مجرد جامع وثائق.

إن الأفق التصوري هو ما يفسّر إذن دلالة «**التاريخ غير الحدثي**» الذي يعوّض اليوم «تاريخ المعارك والمعاهدات» الذي كان تاريخاً سردياً يكتب في مستوى المصادر، أي في مستوى تصور معاصري الحدث لتاريخهم الخاص.

ولذلك فإن الصياغة الصورية والشكلية هي عماد النهج التاريخي الجديد في مقابل النزعة الادبية أو الطموح العلموي-الوضعي(41).

ومن ثم فإن السؤال التقليدي حول **موضوعية** الخطاب التاريخي يصبح عديم الدلالة. فإذا كان تعريف الموضوعية هو كما يقول ريكور Ricœur «إن

(41) **P. Veyne:** l'Histoire conceptualisante - in faire l'histoire: Nouveaux Problèmes PP: 66- 72.

الموضوعي هو ما **بلوره التفكير المنهجي** ونظمه وبالتالي أمكنه تفسيره»[42] فإن التاريخ يقف على قدم المساواة مع العلوم الدقيقة، وإن كانت الموضوعية في التاريخ تختلف عن الموضوعية في مثل تلك العلوم؛ إذ هناك من أصناف الموضوعية القدر ذاته الموجود من أنماط السلوك المنهجي. فالتاريخ إذن يضيف قطاعاً آخر لميدان الموضوعية.

إلا أن **ريكور** يضيف قائلاً إن التاريخ يظل مع ذلك منطبعاً بسمة «ذاتية» ويعني ذلك:

«أننا ننتظر أن يكون التاريخ تاريخاً للبشر، وأن يكون تاريخ البشر هذا مساعداً للقارئ الذي هذبه تاريخ المؤرخين، في بناء ذاتية من مستوى رفيع، أي ذاتية الانسان وليس **ذاتيتنا الذاتية**»[43].

إنها ذاتية فلسفية، أي ذاتية تأمل. فالمجهود الوضعي الذي يوجّه عمل المؤرخ اليوم لا يمكن أن يؤول إلى بتر التاريخ وإفقاده خصوبته وثراءه الانساني، باختزال حقيقته إلى مجرد المعيار الضيق الذي يحكم الحقيقة التجريبية. فلا تعارض بين حضور السمة الذاتية في معرفة المؤرخ ككائن منغرس في الوجود، والضبط الامين لاحداث الماضي كما يقول مارو[44].

إن ميزة المؤرخ الاساسية ـ التي تتأكد في التاريخ الجديد ـ هي أنه **وثائقي** «عنيد»، والعمل انطلاقاً من الوثائق يستدعي إرساء سلوك موضوعي ضروري، بمعنى أن استعادة الماضي تفترض مساءلة الوثيقة وبناء دلالتها بتقديم فرضية عمل مناسبة تمكن من قراءتها، وتسمو بها إلى مستوى الوثيقة الدالة؛ كما تسمو بالماضي ذاته إلى مستوى الحدث التاريخي. في هذا السياق يلاحظ ريكور أن الموضوعية التاريخية لا تختلف في شيء عن الموضوعية العلمية مستنداً إلى مقولة **كانجلام** «إن الواقع العلمي هو ما ينشئه العلم عندما ينشأ» ـ أي بمعنى آخر أن الموضوعية هي نتائج النشاط المنهجي كما يتحدّد في الممارسة.

---

(42) **P. Ricoeur:** Histoire et vérité. Seuil 1964 P: 23.

(43) Ibid P: 24.

(44) **H. Irène-Marrou:** De la connaissance historique, PP: 220- 221.

ولا معنى للقول بأن المؤرخ يطمح إلى استعادة الاشياء كما وقعت، إن هدفه ليس أبداً أن يجعلنا نعيش من جديد الحدث السابق، وإنما أن يعيد تركيب هذا الحدث ويعيد إنشاءه من خلال نظام رجعي ـ فالموضوعية التاريخية تكمن بالضبط في نبذ ادعاء مطابقة الماضي الاصلي، إذ عمل المؤرخ هو بناء نسق الواقع إنطلاقاً من فضاء المعقولية التاريخية، ومن ثم فإن هذا العمل يهدف قبل كل شيء إلى تربية ذاتية المؤرخ: «**إذ التاريخ يصنع المؤرخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرخ التاريخ**»، بمعنى أن «مهنة المؤرخ تصنع في آن واحد التاريخ والمؤرخ»[45].

أضف إلى ذلك أن التاريخ لا يخاطب الذات الحميمة ولا يتجه إلى إثارة العواطف بل إن مجال اهتمامه لا ينحصر في الانسان ـ وبالتالي فمن التسرّع القول بأن التاريخ ليس سوى وعي الشعوب بذاتها والتعبير عن حسّها القومي. فالتاريخ كما يقول فاين «نشاط ثقافي والثقافة المجانية بعد أنتروبولوجي» ـ فالمعرفة التاريخية ليست تعبيراً عن غايات نفعية أو تأويل ذاتي لوقائع تخصنا ـ إن تلك الغايات تنضاف اليها ولكنها ليست أساسها الذي يكوّنها.

نستنتج من عناصر التحليل السابقة التي حاولنا فيها تلخيص أهم الركائز المنهجية والنظرية التي تؤسس الخطاب التاريخي اليوم:

1 ـ إن التحوّل الاساسي في الكتابة التاريخية يكمن في إرساء تصور جديد «للحدث» التاريخي، الذي لم يعد ينظر إليه كواقع تجربي معطى يطمح المؤرخ إلى استرجاعه في تفصيلاته وحيويته الأصلية ـ فأبستمولوجيا التاريخ الجديد تؤكد أن الواقع التاريخي واقع يتم بناؤه تصورياً من خلال الممارسة النظرية ـ المنهجية التي يضعها المؤرخ ويقدّمها لتعقل الظاهرة التي يزمع تناولها ـ أضف إلى ذلك تقويض مفهوم «الحدث التاريخي» ذاته، الذي كان منحصراً في الوقائع السياسية ـ العسكرية التي استأثرت باهتمام كتاب الوقائع والحوليات في العصور السابقة.

إن فكرة «انعدام موضوع للتاريخ» تبرز جلية في ما أصبح يدعى «بالتاريخ اللاحدثي» الذي لا يستنكف عن تناول أي موضوع طبيعي أو بشري مهما بدا عديم الفائدة، منقطع الصلة بالممارسة اليومية.

---

(45) **P. Ricoeur:** Histoire et vérité. PP: 25- 34.

ولا شك أن أعمال فوكو التاريخية تندرج في هذا السياق الجديد، باختيارها أحداثاً ووقائع جديدة على اهتمام المؤرخ كالجنون والسجن والرغبة.

2 - إن النقد الحاسم الذي وجه لمفهوم «الحدث التاريخي» ووحدته وشفافيته، قد قوّض النظرية التقليدية المبسطة للكتابة التاريخية التي لم تعد تسجيلاً مباشراً وأميناً لاحداث الماضي. فالتاريخ وان كان سرداً ورواية إلا أنه يستدعي الاعداد النظري والافق التصوري وإن كانت الاسس المفهومية مغيّبة غير واعية بذاتها.

فليس التاريخ اليوم سوى قاعدة ما يدعى «**العلوم الانسانية**»، التي بدأت تنفض الادعاء العلموي، لتوفر أنماط التأويل اللازمة لظواهر تنغرس بالضرورة في التاريخية. والمؤرخ لا غنى له عن تلك النماذج المفهومية التي هي نتاج التعامل المبني مع الاحداث الفردية.

ومن هنا تبرز أهمية «حفريات فوكو» كاسهام منهجي أساسي في تقديم شبكة تحليل مرنة لتناول الوقائع الفكرية، كما تتأسس أعمال فوكو بمجملها على منطلقات فلسفية صلبة، تجعلها تستعصي على التصنيف المدرسي الجاهز وتجعل منها أكثر من مجرد أعمال تاريخية صرفة.

3 - إن الثورة الجديدة في التاريخ قد قوّضت النظرة الوضعية المبسّطة التي تجعل من التاريخ علماً لقوانين وثوابت الممارسة البشرية وهي النظرية التي تجد اكتمالها في المقاييس الماركسية وزمنيتها الخطّية.

لقد هدم التصور الجديد للحدث وحدة الزمن واتصاليته وبين أنه ينخره الاختلاف وتطبعه الانفصالية، ومن ثم فلا مجال لعلم الوقائع التاريخية أن يتخذ نموذجاً له العلوم التجريبية.

إن أعمال فوكو تنطلق بجلاء من هذا التصور وتقدم له امتداداته الابستمولوجية.

4 - إن النظرة التاريخية الجديدة تقوم على أنقاض الخلفية الانتروبولوجية لمفهوم التاريخ الشمولي كسجل «الاحداث التي صنعها الانسان»، فلم يعد الحدث التاريخي منحصراً في «التجربة الانسانية» التي أضحت تحكمها محددات لا واعية، تتجاوز الوعي المباشر كما يؤكد الافق التأويلي الجديد الذي

سنستعرضه لاحقاً. إن تفتت مرجعية الحدث وانفتاحه على كل مجالات النظر، والاقرار بالاسس المفهومية لكتابة التاريخ، كلها سمات تجاوز تاريخانية الوعي و«انسانويتها» كعاشق ابستمولوجي يعين تخطيه ونفيه.

ذلك هو الدرس العميق الذي يخترق مقاربة التاريخ لدى فوكو، الذي يصبح مجالاً لتقويض الاتصالية و«هدم أوهام الوعي» لابراز فضاء الاختلاف والتعددية استمراراً لاستراتيجية **«القلب»** النيتشوية.

5 ـ لقد تمت إعادة النظر في **منزلة الحقيقة في التاريخ**، إذ لم تعد تتماهى مع الارادة المطلقة التي تحرّك مسار التاريخ، ولا هي غاية هذا المسار، كما أن الخطاب التاريخي لا يدّعي استعادة الحقيقة الاصلية للاحداث كما وقعت في الماضي ـ إنها لن تكون سوى «حقيقة جهوية»، هي نتاج بناء الواقعية كما يتحدد في الممارسة المنهجية.

فبعيداً عن الدلالة الانطولوجية التقليدية لمفهوم الحقيقة، سيخضع التاريخ الجديد الحقيقة ذاتها لحركيته، لتفقد وهم «التطابق» وصلابة اليقين ومطلقية الثبات. إن هذا التصور الجديد للحقيقة هو ما سيسمح بإعادة التفكير في التاريخ ذاته.

ومن ثم كانت ابستمولوجية التاريخ لدى فوكو طرحاً لهذه الاشكالية وإسهاماً في صياغتها انطلاقاً من مقتضيات النظرة التاريخية الجديدة التي حاولنا التذكير بأهم ملامحها؛ وفي ضوء الآفاق الرحبة التي دشنها القول الابستمولوجي في تقليده ما بعد الباشلاردي، تحقيقاً لمشروع **«قلب الهيغلية»**، كما دشنته جينالوجيا نيتشه التي تظل ـ كما سنرى ـ حاضرة حضوراً مكثفاً في ثنايا النص الفوكولتي.

III ـ التاريخ والحقيقة في الابستمولوجيا الحديثة: (أبستمولوجيا القطيعة)

تمثل ابستمولوجيا باشلار Bachelard دون شك إحدى الاسهامات الفلسفية الاساسية في هذا القرن، باعتبارها قد شكلت منعرجاً حاسماً في كتابة تاريخ العلوم وأرست جهازاً مفهومياً جديداً، تم استخدامه بصفة واسعة في كل مجالات الفلسفة والعلوم الانسانية.

ولنشر هنا إلى أن هذه الابستمولوجيا واكبت بدقة الثورات العلمية الكبرى

التي طبعت منتصف القرن في مجالات الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، واستخلصت الدروس اللازمة منها وعلى الاخص ضرورة إعادة النظر في التصور الوضعي القائم على وهم «التطابق» بين العلم والوجود أو الحقيقة والتجريب، وبالتالي تكريس فهم سكوني «ميتافيزيقي» للعلم.

فعلى تاريخ العلم ـ بالنسبة لباشلار ـ أن يواكب نمو المعارف العلمية بهزاتها وتعثراتها، ومن ثم فإن ابستمولوجيا باشلار هي كما يقول كانجلام **«ابستمولوجيا دائمة التحقق»**[46]. ولذا فإن كتابة تاريخ العلم لم تعد تجميعاً لسير العلماء الذاتية، أو ضبطاً لقائمة المذاهب والاطروحات العلمية. إن هذا التاريخ يجب أن يكون تاريخ **«الانتسابات المفهومية»** والتحولات النظرية، أي أن تاريخ العلم يجب أن يكون له نفس الطابع النقدي الذي به يتميّز العلم[47].

إن خصوصية باشلار كامنة في كونه يبتعد عن التوجه الوضعي، فلا يقدم تفكيره الابستمولوجي على أنه «علم فلسفي»، لكنه لا ينفصل عن العلم، عندما يكون بصدد وصفه واجلاء طرقه وبراهينه. فليس هناك بالنسبة له فصل أو مسافة بين العلم والعقل، بل ان النشاط العقلي منحصر في مجهودات العلم وفي تاريخه[48].

يتضح إذن أن تاريخ العلم لدى **باشلار** لا يتأسس على منطلقات فلسفية سابقة على العلم، كما أنه ليس امتداداً للمقاييس الوضعية القائمة على «وهم» اتصالية المعارف العلمية وسكونيتها.

فباشلار ينطلق من تجاوز الثنائيات الفلسفية التي تمزق الحقل الابستمولوجي (الذاتية / الموضوعية ـ العقلانية/ الواقعية) ويبيّن بوضوح قاعدتها المشتركة والتكامل الضروري بينها، باعتبارها تقوم على «بداهة الادراك المباشر للوجود»، سواء من خلال التسجيل **«الأمين والموضوعي»** للظاهرة الخارجية أو من خلال **«استنباطها الذاتي»**.

---

(46) **C. Canguilhem:** Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences- (3 ème édition) Vrin 1975 P: 178.

(47) Ibid P: 185.

(48) Ibid P: 200.

فبالنسبة للعالم «لا يمكن ضبط الوجود **كتلة واحدة** ، لا بالتجربة ولا بالعقل. فعلى الابستمولوجيا إذن أن تبيّن **التأليف الحركي**.... بين العقل والتجربة»[49]. فلا توجد ظواهر بسيطة، بل ان الظاهرة هي «نسيج» من العلاقات، وليست هناك طبيعة بسيطة، أو جوهر بسيط، إذ الجوهر هو نسق متشابك من «المحمولات»، حسب عبارة باشلار ـ كما لا توجد كذلك فكرة بسيطة، ما دام فهم أي فكرة يقتضي إرجاعها إلى نظام معقد من الافكار والتجارب[50].

وهكذا فالتفكير العلمي يستدعي إتخاذ موقع وسط بين النظرية والممارسة، بين الرياضيات والتجربة... ومن ثم قولة باشلار «إن معرفة قانون طبيعي ما علمياً، تتمثل في آن واحد **كظاهرة وكنومين**» noumène[51].

ويتبين ممّا سبق رفض باشلار للموقفين التجربي والعقلاني، باعتبار أولهما يجعل من المعرفة امتداداً للتجربة الأولى وللمعرفة الاختبارية، في حين يتعالى الموقف الثاني على حيز التجريب العلمي ويتجاوزه.

يقول باشلار في هذا السياق:

«إن العائق الأول أمام تشكل روح علمية، هو **التجربة الأولى**، أي التجربة المنتصبة أمام وفوق النقد... وما دام النقد لم يمسها، فإنها لا يمكن أن تكون بحال من الاحوال سنداً مؤكداً»[52].

ومن هنا يعمل باشلار على تقويض النزوع التجربي (الامبريقي) الذي ينيط بالممارسة العلمية «**اكتشاف**» القوانين الثابتة في الطبيعة، ويجعل من «اليقين» العلمي مرادفاً للحقيقة الميتافيزيقية، فليس الاجراء العلمي مجرد تصرّف وتحوير

---

(49) **G. Bachelard:** Le Nouvel esprit Scientifique (17 ème édition) PUF 1987 P: 20.

(50) Ibid P: 152.

صدرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ تحت عنوان: الفكر العلمي الجديد. ترجمة: د. عادل عوا.

(51) **G. Bachelard:** La Philosophie du non (9ème édition), PUF, 1983. P: 5.

(52) **G. Bachelard:** La Formation de l'esprit Scientifique (3 éme édition). Vrin 1986, p: 23.

صدرت ترجمته عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ تحت عنوان: تكوين العقل العلمي ترجمة د. خليل أحمد خليل.

في الطبيعة بهدف التحقق التجريبي من المقولات والقوانين، بل ان للمفاهيم دوراً أساسياً في الصياغة الرياضية ـ المنطقية للظاهرة، وفي إعداد النماذج العلمية، ومن ثم بناء الظاهرة ذاتها وتحديد قوانينها.

إن «المادية العلمية» هي «مادية عقلية» بقدر ما تكون العقلانية العلمية «**عقلانية مطبقة**» (إشارة إلى عنواني كتابين من كتب باشلار).

فالتفكير العلمي مهما بدا بسيطاً ومحدوداً، يقتضي تهيئة نظرية ضرورية، إذ الواقع «يبرهن عليه» ولا يشار إليه ـ وما دام الموضوع لا يتقدم إلا في شكل نسق معقد من العلاقات المتشابكة، فإن ذلك دليل على ما يتطلبه من تعدد في المنهج.

إن الموضوعية لا يمكن أن تنفصل عن «**السمات الاجتماعية للبرهان**»، **كما لا مجال لبلوغها دون عرض نظري منسّق ومفصّل لمنهج في الصياغة والتأليف الموضوعي**[53] فهدم مصادرة تطابق «الفكرة والواقع» أو النظرية والممارسة» يتخذ دلالته من اعتبار موضوع العلم «**مبنياً**»، أي أنه حصيلة بناء وإعادة تركيب ـ انه «**موضوع** ثان» أو «ما فوق موضوع» Sur-objet ـ ذلك أن العلم بالنسبة لباشلار ممارسة وعمل أي **مسار انتاجي**، ومن هنا تبدو هشاشة كل تقريب للعلم من المعرفة المشتركة.

إن إعطاء المعرفة العلمية سمة «الانتاجية» هو ما يزعزع كل المسلمات الابستمولوجية الموروثة ويعطي لفكر باشلار مميزاته الجديدة، حسب عبارة **فيشان** Fichant[54].

في هذا السياق تتحدّد مقولة «**القطيعة الابتسمولوجية**» التي تشكل المفهوم المركزي في التعبير عن تعارض التجربة الاختبارية والتجربة العلمية، كما تشكل إطار النظر إلى تاريخ العلم الذي يتسم بطابع الحركية والتحوّل ـ يقول باشلار: «إن التقدم العلمي يظهر دوماً عبر **قطيعة**، بل قطائع دائمة، بين المعرفة المشتركة والمعرفة العلمية، (ويتجلى ذلك) عندما نتطرق لعلم متطوّر، أي لعلم يحمل سمة

---

(53) **G. Bachelard:** Le Nouvel esprit Scientifique. PP 15- 16.

(54) **Michel Fichant:** L'epistémologie en France in la Philosophie au XX Sciècle T: 4. **Collection:** F. Châtelet **Marabout** 1979 P: 145.

الحداثة بفعل تلك القطائع ذاتها»[55].

وتنتج عن ذلك نظرة جديدة لتاريخ العلم، الذي ليس سلسلة من الاكتشافات المتصلة الحلقات، التي يمهد بعضها للآخر، ولا هو نمو نسق من الحقائق اليقينية. «ففي تاريخ الفكر العلمي تعطلات أو اضطرابات بل ركود ونكوص أحياناً وفيه من جهة أخرى ثورات أو قفزات كيفية»[56].

ويلخص **وقيدي** مرتكزات التصوّر الباشلاري لتاريخ العلوم في ثلاثة مفاهيم:

- مفهوم «**العوائق الابستمولوجي**».
- مفهوم «**القطيعة الابستمولوجية**».
- مفهوم «**الجدل**».

فهذه المفاهيم الثلاثة تستخدم بصفة واسعة في ثنايا الحقل الابستمولوجي المعاصر، وتهدف إلى غاية واحدة هي: المواكبة الفلسفية للتحولات العلمية الجديدة، وتحديد أثرها في تشكل نظام الفكر، وإرساء «تحليل نفسي» للمعارف المشتركة لفصلها عن المنتوجات العلمية، التي يتعيّن رسم حركة تطوّرها عبر منعرجاتها المتعددة الاشكال.

إن النتائج المستخلصة من الدرس الباشلاري على المستوى الابستمولوجي تتحدّد في العناصر الآتية:

1 ـ تعيين منزلة جديدة **للذات** في مقابل ما دأبت عليه نظريات المعرفة من فصل بين الحقب العقلية ورسم لتقدم الوعي، وبالتالي تأكيد الحقوق المطلقة لذات خالصة تهيمن على معرفتها وتاريخها وتتسلح بيقينها الذاتي في تقييم صلوحية المعارف العلمية. فأبستمولوجيا القطيعة تهدم مقولة «الكوجيتو الخطابي المستقل»، وتبيّن جانب الخطأ والبطلان الذي يصاحب دوماً التجربة العلمية الذاتية. إن الذاتية العلمية هي ذات مجزأة، وتتميز الذات العلمية بثلاث خصائص أساسية:

---

(55) **G. Bachelard:** Le matérialisme Rationnel (4 ème édition) PUF 1980. P: 207.

(56) راجع محمد وقيدي: فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ـ مكتبة المعارف الرباط، 1984، ص: 109 - 110.

أولها أنها ذات «**أدواتية**»، تتسلح بالجهاز المخبري؛ ثم إنها ذات **اجتماعية** تقتضي التواصل والرقابة المشتركة والحوار الدائم أي «وحدة عاملي البرهان» حسب عبارة باشلار؛ ولا يخفى الاهتمام الجم الذي يوليه للجوانب التربوية في الممارسة العلمية.

وأخيراً إن الذات العلمية ذات «مجزأة» بحكم تعدّد العقلانيات القطاعية التي ترسيها مختلف العلوم والحقول الموضوعية[57].

2 ـ تصور جديد **للعقل العلمي**: إنه عقل جدلي يقيم حواراً متواصلاً مع المعارف التي ينتجها ـ فهذا المفهوم للعقل «ينفذ إلى جوهر العلاقة بين الفكر الانساني والمعارف التي ينتجها ـ فالفكر ليس معطى مطلقاً يظل ثابتاً لا يتأثر بكل أنواع التقدم التي تعرفها المعرفة العلمية ـ كما أن الفكر لا يواجه الوقائع بدون بنية أو معارف، ذلك لأن بنية العقل مرتبطة بمعارفه السابقة التي تساعده على الفهم وعلى التقدم في فهم الوقائع الجديدة...»[58].

3 ـ **فهم جديد للحقيقة**: حيث لم تعد تطابقاً بين الفكرة ومرجعها أو كشفاً نهائياً عن نظام الواقع ـ انها حقيقة تخضع بالضرورة للتاريخ والنسبية، وتظل محدودة بمجال صلوحيتها.

فعقلانية باشلار إذن «عقلانية منفتحة» تواكب تحول المعارف العلمية وقطائعها؛ وتظل تقريبية تتمنع على الضبط الشمولي والنسقية المغلقة.

يواصل **كانجلام** مشروع باشلار في كتابة تاريخ العلم، وينطلق من نفس المقومات الابستمولوجية التي بلورها ـ فيميّز في البداية بين موقفين في كتابة تاريخ العلوم: موقف «خارجي» Externaliste وموقف «داخلي» internaliste.

أما الاتجاه **الخارجي** فيتمثل في وصف حركية العلم بالنظر إلى مجموعة من الاحداث المحددة والشروط الظرفية التي لها علاقة ما بالمنافع الاقتصادية والاجتماعية، والممارسات التقنية والمقتضيات الايديولوجية الدينية أو السياسية.

أما الموقف **الداخلي** فيتمثل في القول بضرورة الانطلاق من الممارسة

---

(57) **Fichant (M): Op. cit PP: 149- 150.**

(58) محمد وقيدي: المرجع السابق ص: 167.

العلمية ذاتها بغية تحليل الطرق والمناهج التي تتبعها لكي تستجيب للمعايير المميزة لها كعلم، وليس كتقنية أو ايديولوجيا.

فعلى مؤرخ العلم، وفق هذا المنظور، أن يعتمد توجهاً نظرياً إزاء ما يعتبره واقعاً أو نظرية وبالتالي أن يستخدم فرضيات ونماذج يستخدمها العالم ذاته[59].

ويلاحظ **كانجلام** أن كلا الموقفين يؤول إلى الخلط بين موضوع تاريخ العلم وموضوع العلم. فالتصور الخارجي ينظر إلى تاريخ العلوم كتفسير لظاهرة خارجية عن طريق محددات الوسط الثقافي المحيط، وبالتالي فإنه يصبح نوعاً من «السوسيولوجيا الطبيعانية للمؤسسات» Sociologie naturaliste d'institution ما دام يهمل تماماً البعد التأويلي في الخطاب العلمي الذي يجعل منه خطاباً يتحرى الحقيقة.

أما القول الداخلي فيرى أن وقائع تاريخ العلوم هي وقائع لا يمكن التأريخ لها دون نظريات؛ وهكذا يتم تناول الواقعة التاريخية كواقعة علمية، إنطلاقاً من موقع أبستمولوجي يتمثل في إعطاء الأولوية للنظرية على المعطى التجريبي.

إن ما يجمع بين الموقفين هو **النزعة «العفوية»** Spontanée العامة، التي تتمثل في إرجاع التاريخ إلى العلم وقياسه عليه، عندما يتعلق الأمر بعلاقة المعرفة بموضوعها[60].

ومن هنا يحرص **كانجلام** على التمييز بين موضوع تاريخ العلم وتاريخ العلم، مؤكداً أن كلاً منهما يختلف جذرياً عن الآخر. فالموضوع العلمي الذي ينشئه الخطاب المنهجي، يعتبر «ثانوياً» إزاء الموضوع الطبيعي والأصلي، وإن لم يكن مشتقاً عنه. فتاريخ العلوم يتناول هذه المواضيع الثانوية ولا يتجاوزها.

إن موضوع الخطاب التاريخي هو «**تاريخية الخطاب العلمي**» باعتبار أن هذه التاريخية تمثل تنفيذ مشروع داخلي محدّد المعايير، لكنه مليء بالثغرات والعوائق والأزمات، وتلك اللحظات يعتبرها كانجلام «لحظات حكم وحقيقة» Moments de jugement et de verité.

---

(59) **Canguilhem (G):** Etudes d'Histoire et de Philosophie des Science. P: 15.

(60) Ibid PP: 15- 16.

يقول كانجلام:

«إن تاريخ العلم هو الوعي الصريح، المعروض كنظرية باعتبار أن العلوم هي خطابات نقدية خاضعة للتقدم، تتناول تحديد ما يعتبر **واقعاً** في التجربة»[61].

ويمكن أن نميز داخل تاريخ العلم بين عدة مستويات في المجال النظري الذي يميّزه، ومن بين هذه المستويات: جمع الوثائق وتصنيفها، وصف الادوات والتقنيات العلمية، تأويل المناهج والاشكالات، **تحليل ونقد المفاهيم**.

ويرى **كانجلام** أن الوظيفة الاخيرة هي وحدها التي تميّز تاريخ العلم وتحدّده. فتاريخ الادوات أو المؤسسات العلمية ليس من تاريخ العلم، إذا لم يربط بأنماط استخدامها والاغراض المتوخاة منها والنظريات المتولدة عنها.

أما تاريخ نتائج المعرفة، فهو مجرد تسجيل كرونولوجي، ولذا فتاريخ العلم كما يقول كانجلام «**يتعلق بنشاط معياري، أي بالبحث عن الحقيقة**»، ومن ثم فإنه يتنزّل في مستوى الاسئلة والمناهج والمفاهيم التي يقتضيها النشاط العلمي ويتوصل اليها[62].

فالزمن العلمي ليس هو كرونولوجيا الادوات أو النتائج العلمية التي تخضع للتحقيب التاريخي العام، كما أنه ليس هو السيرة الذاتية للعلماء.

إن زمن الحقيقة العلمية له إيقاعه الخاص، وتحقيبه المميز، يقول كانجلام: «هكذا فإن تاريخ العلوم، تاريخ العلاقة التدريجية **بالعقل والحقيقة**، يفرز في ذاته **زمنه الخاص**»[63]. فلا يمكن للمؤرخ أن يرصد القطائع والانتسابات التاريخية، وأنماط التواصل بين المقولات والنظريات دون العلاقة المباشرة بالعلم ذاته ـ ان هذه الصلة تقيمها الابستمولوجيا على شرط أن تظل دوماً «**يقظة**» حسب عبارة باشلار. ومن هنا فتاريخ العلم يخضع دائماً للتعديل والتصحيح، ويتحتم عليه مواكبة التطورات العلمية؛ وهو لذلك جزء لا يتجزأ من النشاط الابستمولوجي.

يقول **كانجلام**:

«إن تاريخ العلم ليس علماً، وموضوعه ليس موضوعاً علمياً ـ أن نقوم بتاريخ

---

(61) Ibid P: 17.

(62) Ibid P: 19.

(63) Ibid P: 20.

للعلوم، بالمعنى الأكثر إجرائية، تلك احدى وظائف **الابستمولوجيا الفلسفية**، وليست أكثر وظائفها سهولة»[64].

وهكذا نستخلص من هذا الاستعراض المختصر لاشكال **الحقيقة من منظور تاريخ العلم** كما بلورته الابستمولوجية النقدية المعاصرة، اندثار المقاييس الوضعية التي نظرت إلى تاريخ العلم كمسار متصل من الحقائق التي تقترب تدريجياً من الكمال المطلق.

إن ما تبرزه الابستمولوجية الانفصالية لدى **باشلار وكانجلام** هو أن التاريخ العلمي تطبعه القطائع والانفصالات من حيث المفاهيم والمقولات التي يتأسس عليها، مما ينزع عن «الحقيقة العلمية» سندها الانطولوجي اليقيني ـ وبذلك تلتقي الابستمولوجيا النقدية المعاصرة بمشروع تقويض الانطولوجيا وهدم الميتافيزيقيا لدى نيتشه.

IV ـ جينالوجيا نيتشه: نقد إرادة الحقيقة

من أبرز الاشكالات التي تطرحها اليوم قراءة فلسفة نيتشه: **منزلة الفلسفة ذاتها** في أعماله. فهل نحن أمام مجرد فيلسوف ينتسب إلى هذا التراث الواسع الممتد خطياً من أفلاطون إلى هيغل والذي يطلق عليه عادة عبارة «ميتافيزيقا» وبالتالي يكون نيتشه قد تناول نفس الاشكاليات والمواضيع التي أشبعها الفلاسفة بحثاً، وان تميّز بمواقفه الجذرية المنغرسة في تلك الأرضية الميتافيزيقية، وان بدت على النقيض معها. بل أكثر من ذلك، ألا يكون نيتشه مجرد مفكر عمل على إحياء أطروحات السوفسطائية العدمية؟

أم نقول على عكس ذلك، إن نيتشه يشكل لحظة قطيعة حاسمة مع مسار الميتافيزيقا، ومؤشراً على انقلاب جديد في استراتيجية التأويل ذاته ونظام العلامات إن لم يكن خروجاً على الفلسفة وتقويضاً لها كما يحرص نيتشه في بعض شذراته على تأكيد ذلك؟

يتشبث **هايدغر** Heidegger ـ من منظور تاريخه للفلسفة بوضع اشكالية **نيتشه** ضمن سؤال الفلسفة الذي هو **«سؤال الميتافيزيقا»** فيرى أنه «يتنزل داخل خط **التساؤل الفلسفي الغربي**»، وإن كان يشكل لحظة **«تركز واكتمال»** هذا

(64) Ibid P: 23.

الخط؛ فبتأويل فكر **نيتشه** تتم قراءة الفكر الغربي بمجمله[65].

وهكذا تصبح فلسفة نيتشه إسهاماً آخر في مسار التساؤل الميتافيزيقي «الذي يفكر في الكائن من **حيث كليته** بإعطاء الأولوية للكائن في علاقته بالكينونة» ـ فالفكر الغربي منذ اليونان حتى نيتشه ظل فكراً ميتافيزيقياً، باعتبار أن لكل حقبة تاريخية أساسها الميتافيزيقي الذي تقوم عليه.

ولنيتشه مكانة متميزة في هذا التاريخ من حيث انه «**يستبق اكتمال العصور الحديثة**»[66].

ومن هنا سيقدم **هايدغر** قراءة لنيتشه في هذا الأفق باعتباره «**آخر فيلسوف ميتافيزيقي في الغرب**»؛ كما أن مفهوم «**إرادة القوة**» يقدم نمط تناول سؤال الكائن لديه ما دام «يعبر عن الخاصية المؤسسة لكل الاشياء الموجودة»[67] ـ ثم يضيف **هايدغر** مبيّناً ذلك:

«إن السؤال القاضي بمعرفة **ما هو الكائن** يؤول إلى سبر كينونة الكائن ـ فبالنسبة لنيتشه كل **كينونة صيرورة**. إلا أن الصيرورة تتميّز مع ذلك بفعل ونشاط **الارادة**، إلا أن الارادة هي من حيث ماهيتها **إرادة قوة**. فهذه العبارة تعيّن ما يفكر فيه نيتشه عندما يتساءل في اتجاه **سؤال الفلسفة الاساسي**»[68].

في مقابل هذه القراءة التي تجعل من **نيتشه** خاتمة التقليد الميتافيزيقي الغربي، تقوم أغلب القراءات المعاصرة التي ترى فيه قلباً عميقاً وجذرياً للمشروع الفلسفي، وإعادة بناء لاستراتيجية التأويل وإرساء لممارسة جديدة في النظر والتفكير ـ ذلك ما يبدو جلياً لدى كل من **ريكو وفوكو ودلوز وكلوسوسكي وباطاي**[69].

---

(65) **Heidegger (M):** Nietzsche T: 1 **trad: P. Klossowski,** Gallimard 1984 P: 14.

(66) Ibid P: 373.

(67) Ibid P: 14.

(68) Ibid P: 16.

(69) راجع:

- **Paul Ricoeur:** De l'interpretation, Seuil 1965.
- **Gilles Deleuze:** Nietzsche et la Philosophie. PUF 1962.
- **Bataille (Georges):** sur Nietzsche, Gallimard, 1967.
- **Foucault:** «Nietzsche, Freud, Marx» in **cahiers de Royaumont,** Minuit 1967.
- **Foucault:** «Nietzsche, La généalogie, l'histoire» in **Hommage** à **Jean Hyppolite,** PUF 1971.

ومن الجلي اليوم أن العديد من التوجهات الفلسفية المنوعة، تتخذ من نيتشه نموذجاً خصوصاً لدى ما أصبح يطلق عليه ببعض التسرّع «تيارات ما بعد الحداثة».

في هذا السياق يلاحظ «يورغن هابرماس» J.Habermas أن نص نيتشه يحتوي اًمكانات النقد الجذري لمعقولية الانوار بمقولاتها الملازمة لَها من عقلانية تأملية و«أنسانوية» وممارسة سلطوية، ذلك: «أن نقد نيتشه للحداثة قد تواصل في اتجاهين: (فمن جهة) **الباحث المتشكك** الذي يجتهد في الكشف عن انحراف إرادة القوة، وثورة القوى الارتكاسية وتكوّن العقل المتمركز حول الذات، باستخدام مناهج الانتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ: ذلك ما نجده لدى باطاي ولاكان Lacan وفوكو.

ومن جهة أخرى، **الناقد المتمرّس بالميتافيزيقا**، الذي يدّعي معرفة خاصة ويتتبع مسار فلسفة الذات حتى أصولها قبل السقراطية: إنه الاتجاه الذي يرثه **«هايدغر ودريدا»**[70].

إن ما تبرزه مختلف هذه القراءات الحديثة لنصوص نيتشه، هو تلك العلاقة الصلبة التي أقامها **نيتشه** بين «الحقيقة» و«السلطة» مما ولد فضاءاً تأويلياً جديداً، لا تفتأ الفلسفة اليوم تستثمرة في اتجاهات شتى.

فما يهمنا في هذا الجزء من الفصل هو رصد مناحي هذه الاشكالية، والكشف عن شحنتها السجالية الاستفزازية، وهو ما نراه شرطاً لازماً لتعقل وفهم الملامح الكبرى للفكر الفلسفي المعاصر وفي قلبه فكر فوكو.

فلئن كان التقليد الفلسفي المدرسي قد دأب على ادعاء تملك **«الحقيقة»** واكتشافها، وعيّن لذلك طرقاً ومناهج، وأقام خطوط فصل بينها وما يشكل نقيضها من «وهم» و«ظلال خادعة»، فإنه بهذا المجهود ذاته عمل على ربطها بما يكون مرجعها الانطولوجي الثابت، في مواجهة دائمة مع القول السوفسطاني الذي يؤسس المعقولية على النجاعة وممارسة القوة.

---

(70) **J. Habermas:** le Discours Philosophique de la modernité, Gallimard 1988. PP: 118- 119.

وهكذا سيظل الهم الافلاطوني حاضراً بقوة في ثنايا الخطاب الفلسفي بمعنى: تحديد مجال **الخطاب الحق المتماهي مع مرجعه**، ورسم الخط الفاصل بينه وأنماط القول الزائف ومن ثم الانطلاق منه لبناء نموذج للممارسة المدنية، من شأنه القضاء على القوة والصراع وضمان «السعادة» و«العدل».

إن جذرية المشروع النيتشوي تكمن إذن في «القلب» الكامل لهذا التوجه الافلاطوني الذي حكم تاريخ الفلسفة منذ بدايته[71] ويستخدم نيتشه العبارة ذاتها في تحديده لمهمة «فلاسفة المستقبل» إلا أن «قلب الافلاطونية»، يعني أكثر من مجرد تأكيد الوجه المناقض لها (تقويض عالم الماهيات وتأكيد عالم المظاهر)، بل يعني الخروج عن المناخ الاشكالي الذي تنتمي اليه.

ومن هنا نفهم حرص نيتشه على «استراتيجية هدم» مقولات الانطولوجيا الميتافيزيقية، التي قامت، منذ لحظة انبثاق المسؤول البرمنيدي، على **اختزال الوجود في المفهوم** أي تحويل مبدأ الهوية المنطقي إلى مبدأ انطولوجي، وإخضاع الواقع للحكم المنطقي. ويقتضي هذا التصور تجاوز الواقع الحسي والطبيعة نحو وجود «مثالي» متعالٍ لا سبيل لضبطه إلا من خلال فكر مطلق محصن من «عدوى الحس». فالوجود المثالي هو الواقع الثابت المتماهي مع ذاته، الدائم الأزلي، الذي لا يعرف التغيّر والفساد والصيرورة والصراع والألم، أيْ كل ما في عالم التجربة يبعث على القلق.

فالتعالي مرتبط بانشطار الفكر وانبنائه على ثنائيات الخير والشر، الايجاب والنفي، القبح والجمال، والحق والخطأ. ويدعى الوجود بهذا المعنى «جوهراً» Substance فمقولة «الجوهر» هي التي تلخص فهم الفلاسفة للوجود من «الواحد» عند برمنيدس إلى «المطلق ـ الهوية» عند شيلينغ، مروراً «بالمثال» الافلاطوني و«الاوسيا» Ausia الاوسطية و«الجوهر» السبينوزي و«الكنه» الكانطي. وهكذا يتفق الفلاسفة على بناء «ما وراء ـ عالم» مثالي بإسقاط فكرة الجوهر فيما وراء «الواقع الحسي» ـ إنهم ـ حسب عبارة نيتشه ـ «معبأون» ضد المظاهر والتغير والألم والجسد والحتمية والعبث. وفي مقابل ذلك يكرّسون الايمان بالمعرفة المطلقة من

---

(71) V- **Gilles Deleuze:** Renverser le Platonisme (les Simulacres) - **Revue de Métaphysique et de Morale** N° 4- Octobre- Decembre 1966 PP: 427- 437.

أجل المعرفة ووحدة الفضيلة والسعادة، وكذلك امكانية معرفة الافعال الانسانية وغاياتها[72].

إن غرض نيتشه المعلن هو تقويض **«وهم المعرفة»** وتأكيد «أن أكبر خرافة تم انشاؤها هي المعرفة»؛ ذلك أن الغرض من هذه الخرافة هو تحديد كيف تم صنع «الاشياء **في ذاتها**»، بيد أن الاشياء في ذاتها لا توجد وحتى إذا افترضنا أن «ما في ذاته» En soi أي المطلق موجوداً، فإنه نتيجة لهذا الطابع ذاته لا يمكن أن يعرف؛ فاللا محدّد لا سبيل لادراكه، إذ المعرفة تعني «الدخول في علاقة مع شيء ما». ففيلسوف المعرفة عندما يدعي أن ما يبحث عنه لا يتعلق به، ولا يهم أحداً، يقع في تناقض أولي بين إرادة المعرفة والرغبة في أن لا يتكون هناك أي مصلحة ولا منفعة فيها. وإلا فما فائدة المعرفة؟

أما التناقض الثاني فيكمن في أن ما لا يهم أحداً ولا يتعلق به لا يوجد وبالتالي لا يمكن أن يعرف. فالمعرفة تعني أن ندخل في علاقة مع شيء ما، أي أن نحس أنه يحددنا، وأننا في المقابل نحدده[73].

ان ميلاد الفلسفة لدى سقراط ليس بالنسبة لنيتشه سوى تعبير جلي عن «انحطاط» الثقافة اليونانية وانحدارها نحو اللاهوت. فبالنسبة لسقراط تمتزج الالزامات المنطقية بالالزامات الاخلاقية، لتولد «العقلانية» أي الايمان بأن بامكان الانسان أن يصل إلى السعادة والفضيلة الجدلية العقلية. وبذلك يكون سقراط أول من عبّر عن مقولة **هيغل** الشهيرة «ان ما هو عقلي واقعي، وما هو واقعي عقلي».

وهكذا نجد المصادرة التي يقوم عليها البناء الميتافيزيقي وهي الايمان **بالانسجام القبلي بين الواقع والمقتضيات الانسانية**. وينتج عن ذلك بأن الوجود جوهر يسمو على الحس، كما ينتج عنه أن معيار الحقيقة هو سعادة النفس وعلوّها. فالمثال العقلي هو في آن واحد مضمون للوجود ومعيار أخلاقي[74]. فالمثالية هي كما يقول نيتشه **«تصور الاخلاق كماهية للعالم»**.

إن مثل هذه الانطولوجيا لا بد أن تؤول في النهاية إلى اللاهوت، كما أن

(72) **Nietzche (F):** Volonté de Puissance T: 1 trad: G. Brianquis, Gallimard 1948 **P:** 45.

(73) Ibid P: 92.

(74) **J. Granier: Nietzsche** in **Enc. Uneversalis** S. A. 1980 V: 11, PP: 803- 808.

الوجود ـ المثال يقترن بتمثل الإله. في هذا السياق يبين كارل لويث Karl Lowith أن نيتشه يجمع بين المسيحية والافلاطونية ـ فلئن كان انحطاط «العالم الحق» بدأ مع أفلاطون، فإن الاعتقاد المسيحي تبنى الفلسفة اليونانية وخصوصاً الافلاطونية نموذجاً للبرهنة والحجاج.

وهكذا أصبح أفلاطون رفيق المسيحية، كما أن التأويل المسيحي قد وجد في نظرية المثل مذهباً في العالم الفوق ـ حسي يلائم «مملكة الرب».

فإذا كان «زاراتوسترا» Zarathaustra إذن يمثل نهاية «قرون من الكذب والوهم» ـ أي المسيحية ـ فإن بداية «فلسفة المستقبل» ستكون بالرجوع إلى ما قبل التقليد الافلاطوني ـ المسيحي أي إلى «الفلسفة في العصر اليوناني المأساوي»[75].

ولذا ستكون النيتشوية قبل كل شي محاولة متميزة لإقامة **«ائتلاف جديد»** مع العالم الذي فصلتنا عنه المسيحية بانتصارها على «التقديس الوثني للعالم» فلا بد من تحوير الفكر، وإرساء نهج جديد للتأويل، وتقديم نموذج جديد للفيلسوف.

من هذا المنظور يعوّض نيتشه مثال المعرفة والحقيقة **بالتأويل والتقييم** ـ حسب عبارة دلوز. أما التأويل فيحدّد «معنى» الظاهرة الذي يظل جزئياً ومشتّتاً، وأمام التقييم فيحدّد بصفة تراتبية معيارية قيمة المعنى. فالمؤول هو نوع من الطبيب أو عالم الفسيولوجيا، ينظر إلى الظواهر **كأعراض**؛ أما المقوّم فهو فنان ينشئ الخيارات، ويحدّد المسالك ويعيّن قيمتها. فالفيلسوف المستقبلي هو في نفس الآن «فنان وطبيب» أي بعبارة واحدة **«مشرّع»** ـ إن هذه الصورة الجديدة للفيلسوف، هي أقدم الصور كذلك، فهي نموذج الفيلسوف اليوناني في فترة ما قبل سقراط. كما أن هذه الوحدة بين الأصل والمستقبل هي في الحقيقة «وحدة الفكر والحياة» أي «أن أنماط الحياة تلهم طرق التفكير، كما أن صيغ التفكير تنشئ أنماط الحياة. **فالحياة تنشط الفكر والفكر بدوره يؤكد الحياة**»[76].

إن فلسفة الميتافيزيقية قد دأبت على تجذير الانفصام بين الحياة والفكر،

(75) **K. Lowith:** Neitzsche et sa tentative de recuperation du monde- in **Neitzsche Cahiers de Royaumont** 1967 PP: 45- 76.

(76) **G. Deleuze:** Neitzsche, sa vie, son œuvre. PUF 1965. P: 14.

وبالتالي حكمت على الحياة وواجهتها بادعاء قيم «سامية»، وبذلك أرست القيم المرضية والأفكار السلبية وردود الفعل. وهكذا انحطت الفلسفة، وظهر الفيلسوف «الخاضع» بدل «المشرّع»، وظهر «الميتافيزيقي» بدل «الطبيب» وظهر «الاستاذ العمومي» بدل «الشاعر».

لقد أصبح الفيلسوف مجرد شخص ضعيف يخضع لمتطلبات «الحق» و«العقل» ولكنه تحت ستار هذه المتطلبات، يعترف أحياناً كثيرة بقوى «ليست لها أي معقولية» كالدول والاديان والقيم السائدة. إن تقييم الفيلسوف عندئذٍ للحياة يكون منطلقاً من قدرته على تحمل الاثقال والأوزار (أي أثقال القيم العليا)، فلا يصبح للنقد معنى، ولا للابداع دلالة «فلا شيء يناقض المبدع أكثر من الحمّال».

فمع سقراط بدأ الانحطاط، عندما أنشأ الميتافيزيقا وثنائياتها المتقابلة وعوالمها المزدوجة، وعندما جعل من الحياة أمراً يقاس ويحكم عليه، وجعل من الفعل معياراً للقياس، وعبّر عن ذلك بالقيم العليا (الحق، الخير والجمال). ويتواصل نهج الخضوع مع **كانط** الذي يوهمنا بأنه يقوم بالنقد حين ما يرفض الادعاءات الخاطئة للمعرفة، لكنه لا يضع مثال المعرفة موضوع سؤال. كما أنه يرفض الاخلاق «المغلوطة»، لكنه لا يتساءل حول دعوى الاخلاق والطبيعة وأصل قيمتها. وكذلك الشأن بالنسبة للدجلية الهيغلية فهي استعادة للعناصر «المستلبة alienés» وارجاع كل شيء إلى «الوعي بالذات» أي إلى الانسان ككائن نوعي. وهكذا «فتاريخ الفلسفة من السقراطيين إلى الهيغليين، ظل تاريخ **إخضاع طويل** للبشر، و(تاريخ) الاسباب التي يشرعون بها هنا الخضوع»[77].

ومن هنا يتتبع نيتشه مصدر المعرفة، مبيّناً أنه منذ عصور عديدة، لم ينتج العقل سوى «أغلاط»، بعضها مفيد وناجع لا محالة، من «أجل الحفاظ على النوع»، إلا أن هذه الأغلاط قد تحوّلت تدريجياً إلى قيم معرفية مطلقة و«ثروات بشرية ثمينة» مثل: القول بتماثل الاشياء، وبوجود المواضيع والمواد والاجساد وحرية الارادة ومثال الخير الاسمى. وهكذا لم تظهر الحقيقة إلا في فترة متأخرة جداً، باعتبارها شكل المعرفة **«الأقل نجاعة»**. وقد أصبح من المعتقد أنه لا يمكن العيش دون هذه الحقيقة، وأن جسمنا قد ألفها، وأنها قوام وظائفنا السامية، وقدراتنا

---

(77) Ibid PP: 16- 19.

الادراكية وكل إحساساتنا؛ بل أكثر من ذلك، أصبحت هذه الافتراضات معايير معرفية يقاس بها الحق واليقين، حتى في أكثر المجالات إيغالاً في المنطق الخالص. ولذا يستنتج **نيتشه** أن قوة المعرفة لا تكمن في درجة اقترابها من الحقيقة، وإنما في أقدميتها ومدى استيعابها وطابعها الحيوي، وحين تتعارض الحياة والفكر يتم نفي الحياة، فكل شكل من أشكال الشك يعتبر «جنوناً» مبيناً[78].

أما الشك الديكارتي والنقد الكانطي فليسا سوى دفاع **«مستميت»** عن هذه الأغلاط، والبحث عن صيغة لتشريعها. إن طابعها النقدي طابع **«زائف»**.

في هذا السياق يبرز دلوز الفرق بين النقدية الكانطية والنقدية النيتشوية في النقاط الآتية:

1 ـ لا ينطلق نيتشه من مبادئ ترنسندنتالية، تكون شروطاً بسيطة لادراك الوقائع وضبط الظواهر، وإنما ينطلق من مبادئ جينالوجية وحركة تكشف عن المعنى وعن قيمة المعتقدات والتأويلات.

2 ـ لا ينطبق نيتشه كذلك من فكر «مشرّع» le geslatrice يستجيب للعقل وحده، وإنما يقدّم توجهاً فكرياً مضاداً للعقل، ومن الخطأ البواح الظن أن اللامعقول هنا يقدّم في مقابل العقل شيئاً آخر سوى الفكر مثل: المعطى أو القلب أو العاطفة أو الهوى. ففي اللاعقلانية لا يتعلق الأمر بشي سوى الفكر، وما ما يناقض ويقابل العقل والوجود العقلي.

3 ـ في مقابل «المشرّع» الكانطي، يقترح نيتشه نموذج **«الجينالوجي»**. فالمشرع قاضي محكمة يراقب ويقيّم ويوزع القيم السائدة بينما يتعارض النهج الجينالوجي مع التقييم القضائي. إن الجينالوجي «هو المشرّع الحقيقي»: فالتفكير بالنسبة له نمط من التقييم، ولكن القييم هنا تأويل وإبداع.

4 ـ ليس الغرض من النقد تتبع الغائيات الانسانية أو العقلية، وإنما تجاوزها نحو «الانسان الأعلى»[79].

---

(78) **Nietzsche:** Le Gai Savoir- trad: **A. Vialette,** Gallimard 1950 **PP:** 154- 155.

(79) **Gilles Deleuze:** Neitzsche et la Philosophie PUF 1962 **PP:** 106- 108.

صدرت ترجمة هذا الكتاب عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ـ بيروت 1994.

نلاحظ من الفقرات السابقة أن نيتشه يرمي وراء رفض النقدية الكانطية، تقويض المشرع الانطولوجي من أساسه وهدم قاعدته الأخلاقية، وتعويض نقدية العقل **بالنقد الجينالوجي** الذي يرسم المعارف والحقائق ويتعهدها بالتأويل والتقويم.

فالجينالوجيا تعني إذن في آن واحد المسار التاريخي لنشوء المفاهيم، والكشف عن النوازع الأخلاقية والحيوية لهذه المفاهيم. إنها تنطلق من هذا المقتضى الذي يفصح عنه نيتشه:

«إننا بحاجة إلى **نقد القيم الأخلاقية** كما أن **قيمة هذه القيم** يجب دوماً أن توضع موضع سؤال ـ ولأجل ذلك، من الضروري أن نعرف الظروف والأوساط التي أنشأتها، والتي احتضنت نموّها وتبدّلها(الأخلاق كنتيجة وعرض، وقناع وخدعة ومرض وسوء فهم، ولكن الأخلاق كذلك كسبب وعلاج ودافع وقيد وسم) إنها معرفة لا **نظير لها حتى الآن**، بل لا أحد يبحث عنها»[80].

إن الفكرة الاساسية التي تقوم عليها الجينالوجيا من حيث هي نقد وتجاوز للمشروع الفلسفي الميتافيزيقي هي تعويض مقولة الوجَود بمقولة الحياة، وتأكيد أن الوجود ليس سوى محض تأويل، وأن الحياة تقويم، وكل تقويم هو موقع دلالي يشكل عرضاً قابلاً للتشخيص.

فسؤال نيتشه ـ كما تقول كوفمان S.Kofman ـ ليس سؤالاً أنطولوجياً وإنما هو سؤال «سيكولوجي»، إذا كانت السيكولوجيا تعني «مورفولوجيا ومذهب النمو في إرادة الحقيقة»[81].

ويعبّر نيتشه عن التوجه العام للجينالوجيا بهذه القولة:

«إن أفكارنا هي **ظلال مشاعرنا**، وهي دوماً أكثر غموضاً وفراغاً وبساطة منها»[82].

---

(80) **Nietzsche:** La Généalogie de la morale Texte présenté et commenté par J. Deschamps avant- Propos, 6 **F. Nathan** 1981.

(81) **S. Kofman:** Nietzsche et la métaphore. Payot 1972. P: 28.

(82) **Nietzsche:** Le Gai Savoir. P: 197.

وهكذا يصبح التأويل اكتشافاً للاقنعة وكشفاً عنها، وتصبح قراءة الانساق الفلسفية مرهونة بضبط محدداتها الظرفية ونوازعها الحيوية.

ويعرف دلوز الجينالوجيا بقوله:

«إن الجينالوجيا تعني في آن واحد **قيمة الاصل وأصل القيم**. فالجينالوجيا تتعارض مع الطابع المطلق للقيم، كما تتعارض مع طابعها النسبي والنفعي. فالجينالوجيا تعني العنصر **الاختلافي** للقيم الذي تستمد منه قيمتها ذاتها. الجينالوجيا تعني إذن الأصل أو الميلاد، ولكن أيضاً الاختلاف أو المسافة داخل الأصل»[83].

يفضي هذا التحديد للجينالوجيا إلى قلب العديد من الاشياء وإعادة النظر فيها: مثل اعادة تنظيم العلوم، وإعادة تنظيم الفلسفة وابداع قيم مستقبلية جديدة.

وينيط نيتشه بالنهج الجينالوجي الجديد المهام الآتية:

- رفض كل قبلي.
- ضبط العلاقة المباشرة بين التفكير وشروط وجود الموجود.
- الكشف عن الطابع الاصطناعي في بلورة المفاهيم.
- الحذر إزاء «التفكير المنطقي» باعتباره غطاء لروابط القوة.
- الحرص على الكشف عن علاقات القوة.
- فهم «ارادة المعرفة» على أنها «إرادة قوة».
- العمل على اكتشاف الوظيفة «الفعلية» للجهاز المفهومي في صراع القوى المتحاربة[84].

وينتج عن ما سبق تصوّر جديد **للمعنى** الذي أضحى ينظر اليه كعلامة أو عرض يحيل إلى القوة التي تتملكه وتستغله، كما أصبحت الفلسفة نوعاً من **«المبحث التشخيصي»** hympotomatologie أو نوع من السميولوجيا.

---

(83) **Deleuze:** Nietzsche et la Philosophie. PP: 2- 3.

(84) **A. Kremer-Marietti:** De la Phisiologie à la généalogie- **Texte précédant:** Contribution à la Généalogie de la Morale 10/18. 1974. P: 92.

وفي مقابل الثنائية الميتافيزيقية (الظاهر والجوهر) أو الثنائية العلمية (السبب والنتيجة)، يقدم نيشه العلاقة بين الظاهر والمعنى. فكل قوة هي تملك وهيمنة واستغلال لكمّ من الواقع؛ وحتى الادراك ذاته هو تعبير عن القوى التي تتملك الطبيعة؛ ويعني ذلك أن الطبيعة ذاتها لها تاريخ، وأن تاريخ شيء ما هو تتابع القوى المتصارعة من أجل انتزاعه. فكل ظاهرة وكل موضوع يتغير معناه تبعاً للقوة التي تمتلكه، والتاريخ هو **مسار تعدد المعاني**؛ كما أن المعنى مقولة معقدة، فلا يوجد إلا في شكل تعدّدي قوامه تتابع الدلالات وتشابكها وتصارعها. إن المعنى «هو المكان الذي تفعل فيه الفوارق، والمفهوم هو المجال الدلالي الذي يكثف **نمواً تاريخياً** كاملاً»[85].

كل تأويل إذن هو تحديد معنى ظاهرة ما، والمعنى يكمن بالضبط في علاقة القوى التي من خلالها يكون **فعل** بعضها **ورد فعل** البعض الآخر داخل مجموعة مركبة ومتراتبة. فمهما كان تعقد الظاهرة، يمكن أن نميّز فيها بين قوى فاعلة أولية تنزع إلى الغزو والاخضاع، وقوى منفعلة ثانوية تنزع إلى التكيّف والتنظيم. إن هذا التصنيف ـ كما يقول دلوز ـ ليس فقط كمّياً وإنما هو كيفي ونمطي؛ لأن من شأن القوة أن تكون في علاقة مع قوى أخرى، وتلك العلاقة هي ما يحدّد «ماهيتها» وتسمى علاقة القوة مع القوة **«إرادة»**. ولكن يجب أن لا نسيء فهم عبارة **«إرادة القوة»**، إنها ـ كما يقول دلوز ـ لا تعني أن الارادة تتطلب القوة، وترغب في الهيمنة. إن تأويل **«إرادة القوة»** بأنها الرغبة في الهيمنة، يجعلها مرتبطة كلياً بالقيم السائدة التي بامكانها وحدها أن تحدّد ما هو الأقوى في حالة معينة أو صراع معيّن، بذلك يقع سوء فهم طبيعة إرادة القوة كمبدأ مرن لكل تقييماتنا وكمبدأ خفي لخلق قيم جديدة غير معترف بها. فإرادة القوة تكمن في الخلق والعطاء، والقوة ليست هي ما تريده الارادة، بل هي ذلك **الذي** يريد داخل الارادة (أي ديونيزوس ذاته) ـ أن إرادة القوة هي «العنصر الاختلافي» الذي تشتق منه القوى الحاضرة ونوعيتها داخل مركب معيّن؛ فهي لذلك عنصر متحرّك ومتعدّد ـ فبإرادة القوة تتحكم قوة ما، وبإرادة القوة تستجيب قوة أخرى. أي أن إرادة القوة هي التي تجعل القوى الفاعلة تؤكد اختلافها، إذ هذا التأكيد هو الأول، أما النفي فليس سوى نتيجة.

---

(85) **عبد السلام بنعبد العالي**: الميتافيزيا، العلم والايديولوجيا ـ الشركة المغربية للناشرين ودار الطليعة 1981 ص: 134.

أما خاصية القوى المنفعلة réactives فهي على عكس ذلك قائمة على **النفي**، ومن خلال النفي تصل إلى ما يشبه التأكيد، فالتأكيد والنفي خاصيتان للقوى؛ وكما أن التأويل يستمد مبادئ المعنى من القوى، فإن التقييم يكشف عن مبادئ القيم داخل إرادة القوة. وهكذا ـ يقول دلوز ـ تبرز لنا التحديدات السابقة أن فلسفة نيتشه لا يمكن أن تردّ إلى مجرد ثنائية، إذ إننا نرى أن من طبيعة التأكيد أن يكون تعددياً إختلافياً، وأن يكون النفي أحادياً[86].

ومن هنا رفض نيتشه للتصورات الفلسفية التقليدية للارادة وخصوصاً لدى **شوبنهاور** حيث الارادة «ضعيفة وعاجزة ومموّهة».

إن ما يؤكده **نيتشه** هو أن لا إرادة سوى إرادة الحياة، وإرادة الحياة هي حقيقتها إرادة سلطة وقوة، ولذا كانت صيحة، زاراتوسترا:

«إن أحكام القيمة لديكم ونظرياتكم حول الخير والشر، ليست سوى وسائل **لممارسة السلطة**.

أيها المقومون، هذا هو الحب الخفي الذي يضي قلوبكم وتعتز له وتطفح منه»[87].

يندرج هنا نقد نيتشه للأخلاق والقيم العليا باعتبارها حالة تصعيد غرضها في النهاية هو «نفي الحياة»؛ إن إرادة قوتها هي إرادة عدم، لا تودّ سوى الحياة الضعيفة، المبتورة والارتكاسية. وهكذا يتم الحكم على الحياة من خلال القيم التي تعتبر أعلى من الحياة. إن هذه القيم الورعة تتناقض مع الحياة، وتندّد بها وتقودها إلى العدم؛ إنها لا تضمن الخلاص سوى لاشكال الحياة الأكثر ضعفاً ومرضاً.

وهكذا ينقلب كل شيء: يتسمّى العبيد سادة، ويصبح الضعفاء أقوياء، وتدعى السفالة نبلاً، ويقال إن إنساناً ما قوي سليم لأنه «**يحمل**» ثقل القيم «العليا»، ويشعر أنه مسؤول عنها؛ وبالتالي تنحرف التقييمات حتى لم يعد بامكاننا أن نرى الحمّال عبداً، وأن ما يحمله هو عبوديته، أي أن الحمال هو نقيض «المبدع»

---

(86) **Deleuze:** Nietzsche, sa vie, son œuvre PP: 20- 21.

(87) **Nietzsche:** Ainsi Parlait Zarathoustra. tra: **G. Bianquis.** Aubier 1962 p: 241.

و«الراقص» إذ لا يحمل في الحقيقة سوى ضعفه ومرضه [88].

نلاحظ هنا أن نقد الاخلاق يهيمن على جل كتابات نيتشه وبصفة خاصة كتابية «**ما بعد الخير والشر**» و«**جينالوجيا الاخلاق**»، إن ما يريد أن يوضحه نيتشه هو «**أن الخضوع للاخلاق ليس في ذاته أخلاقياً**»[89]. بمعنى أن ما ينزع اليه نيتشه هو هدم القاعدة المعيارية المتعالية للقيم والمبادئ الأخلاقية، والقطيعة مع التراث الفلسفي الذي اتجه دوماً إلى بناء الاخلاق على الانسجام مع نظام الوجود ونظام العقل، ومن ثم تبيان النوازع الحيوية و«الغريزية» التي تختفي خلف سمو قدسية تلك الأوامر والالتزامات السلوكية. فالأخلاق هي مجموعة من أحكام القيمة التي تحدّد معايير الفعل التي من خلالها يحاول الكائن الحي أن يطابق العالم مع مصالحه الخاصة، وهي لذا محدّدة بظروفها وشروطها، ومن هنا تاريخيتها ومحدوديتها. يقول نيتشه:

«إن كل الاخلاقيات السابقة تنطلق من الحكم المسبق الذي بفضله نعتقد أننا نعرف **لماذا يوجد الانسان**: وبالتالي نعرف مثاله: أن ذلك يؤول إلى فردية المثال ونفي الأخلاق الشمولية»[90].

وهكذا تتكامل لدى نيتشه تاريخية المفاهيم وتاريخية القيم، تاريخ العقل وتاريخ الجسد، إذ اتضحت لدينا الجذور المعيارية للمقولات العقلية حتى أكثرها إيغالاً في الصورية والتجريد.

إنه المنحنى التأويلي الذي يقر فوكو بالانتماء اليه ـ ألم يقل في مقال يتيم خصصه لنيتشه:

«ان كان التأويل هو أن نمسك، خداعاً أو غشاً، بمنظومة من القواعد التي ليست لها في ذاتها دلالة جوهرية أن نفرض عليها إتجاهاً ما، وأن نلويها وفق إرادة جديدة، وأن ندخلها داخل لعبة أخرى ونخضعها لقواعد ثانوية: عندئذٍ يكون مصير البشرية **سلسلة من التأويلات**»[91].

(88) **Deleuze:** Nietzsche. PP: 24- 25.

(89) **Nietzsche:** Aurore, Gallimard, 1970 P: 81.

(90) **Nietzsche:** Fragments Posthumes- Aurore. P: 400.

(91) **Foucault:** Nietzsche, La Généalogie, l'Histoire- in **Hommage à Hyppolite** P: 158.

الفصل الثاني

التاريخ كجينالوجيا الحقيقة

«إن أكثر من واحد هم مثلي، يكتبون، بلا شك، كي لا يكون لهم وجه واحد بعينه. فلا تطلبوا مني من أنا ولا تأمروني بأن أظل أنا هو باستمرار: فتلك أخلاق الحالة المدنية، وهي أخلاق تحكم أوراقنا وبطاقاتنا الادارية، كبطاقة الهوية، فلتتركنا وشأننا أحرار، عندما يتعلق الأمر بالكتابة».

فوكو

لاحظنا في مدخل هذه الدراسة، أن إحدى الاشكالات الأكثر استعصاء التي تطرحها أعمال فوكو هي البحث عن الخيط الرابط بين جوانبها المختلفة، ومناحيها المتعدّدة ومقولاتها وتصوّراتها المنهجية والنظرية؛ وهو الأمر الذي ولد تبايناً جلياً وتعارضاً جذرياً بين مختلف القراءات التي تناولت كتابات فوكو. ولا شك أن فوكو نفسه لا يساعدنا كثيراً في إجلاء هذا الاشكال الذي يعبّر قبل كل شيء عن حركية مساره الفلسفي وتعدّد وتتابع اهتماماته، مما يقتضي لا محالة أنماطاً شتى من التعديل والتحوير والقلب، قد لا يفلح فيلسوفنا ذاته في التعبير عنها.

إن مجمل الدراسات حول فوكو تجمع عادة على تأكيد القول بالقطيعة بين «لحظتين» أساسيتين في «مشروع» فوكو:

أما اللحظة الأولى فهي «**التحليل البنيوي**» كما طبّق في الكتابات الأولى وخصوصاً «**الكلمات والاشياء**» و«**حفريات المعرفة**».

وأما اللحظة الأخيرة فهي «الجينالوجيا التأويلية» التي تبدو في أعماله الأخيرة.

ومن البديهي أن كتاب **درايفوس Drayfus** و**رابينو Rabinau** الذي يعدّ أبرز

---

(1) كتب المؤلفان «دريفوس» و«رابينو» كتابهما الموسوعي حول فوكو، في حوار متواصل معه يشيران منذ الصفحات الأولى في الكتاب الى نهجهما المذكور في قراءة فوكو: أنظر:

- **H. Dreyfus - P. Rabinow:** Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutic. The University of Chicago Press 1983.

ونعتمد أساساً على ترجمتيه الفرنسية والعربية:

- **Michel Foucault:** Un Parcours Philosophique, trad: par: Fabienne Durant-Bogaert NRF, Gallimard 1984.

- ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية. ترجمة جورج أبي صالح - مركز الانماء القومي - بيروت (بدون تاريخ).

مؤلف جامع حتى الآن حول فوكو، قد ركز على هذا التحقيب التصنيفي، الذي يبدو أن بعض الاشارات العامة ـ الصريحة أحياناً ـ في أحاديث فوكو توحي به بل وتؤكده. إلا أن الرجوع إلى نصوص فوكو وخصوصاً مقابلاته ـ التي يعتبرها **دلوز** جزءاً أساسياً مكمّلاً لبقية أعماله ـ تبيّن لنا تردّده الملحوظ في تحديد الاشكالية العامة لاعماله والتباين الواضح في عرضه لها.

وهكذا نلاحظ أنه يقدم فرضية العمل التي توجّه أبحاثه الأولى بأنها هي الكشف عمّا يشكل «**لا وعي العلم**» من خلال تاريخ العلم، أو تاريخ المعارف، وهو المشروع البين الارتباط مع أعمال **باشلار وكانجلام**[2].

يقول فوكو موضحاً ذلك:

«إنني أحاول الكشف داخل تاريخ العلم وتاريخ المعارف والمعرفة الانسانية عن شيء ما يكونه بمثابة **اللاوعي**. وإن شئت فإن فرضية العمل هي، على وجه العموم، كما يلي: أن تاريخ العلم، تاريخ المعارف، **لا يخضع فقط للقانون العام لتقدم العقل**، وأن الوعي الانساني، ليس هو المتحكم في قوانين تاريخه، بمعنى من المعاني، فتحت ما يعرفه العلم عن نفسه يرقد شيء لا يعرفه، ويخضع تاريخه وصيرورته وحلقاته وحوادثه **لعدد معيّن من القوانين والتحديدات**. وهذه القوانين و التحديدات هي تلك التي حاولت الكشف عن ميدان مستقل ذاتياً، قد يكون ميدان **لا وعي العلم**، أو **لا وعي المعرفة**، وقد يملك قواعده الخاصة مثلما يملك لا وعي الفرد البشري، بدوره، قواعده وتحديداته»[3].

ويتضح من هذا الاستشهاد أن فوكو يعطي لمشروعه طابعاً تحليلياً سيكولوجياً واضحاً يرجعه إلى الدرس الانتروبولوجي الذي أعطى الاعتبار «للانساق اللاواعية» التي تحكم المجتمعات، وهو ما يعود الفضل فيه إلى **ليفي ـ شتراوس** ودميزيل ـ حسب شهادة فوكو:

يقول في حوار سنة 1966:

«لقد حصلت القطيعة يوم أظهر لنا **ليفي ـ شتراوس**، بالنسبة للمجتمعات **ولاكان** بالنسبة للاوعي، أن «المعنى» لم يكن على وجه الاحتمال، سوى نتيجة

---

(2) راجع مقدمة هذا العمل.

(3) Quinzaine Litteraire N° 46/1 Mars 1968.

ـ راجع الترجمة العربية لهذا الحوار في «**بيت الحكمة**» العدد الأول (خاص بميشل فوكو).

سطحية أو لمعان، أو زبد، وأن ما يخترقنا في العمق، ما يوجد قبلنا، وما يسندنا في الزمان والمكان، كان هو النسق»[4].

أما «ديميزيل» فيتحدث عنه في الفترة ذاتها باعجاب شديد عندما يقول: «... أعتقد بأني مدين جداً لديميزيل فهو الذي حفزني على العمل في سن كنت أعتقد فيها أن الكتابة متعة، بل أني مدين جداً لاعماله وليسمح لي إن حرّفت أو جاوزت معنى هذه النصوص التي **تشدّنا اليها اليوم فهي نصوصه**، فهو الذي علمني أن أحلل الاقتصاد الداخلي للخطاب بطريقة مغايرة كل المغايرة لمناهج التأويل النقدي ولمناهج الشكلانية الالسنية، وهو الذي علمني كيف يمكن من **خطاب لآخر وعن طريق المقارنة**، إبراز **منظومة الترابطات الوظيفية**، وهو الذي علمني كيف أصف تحولات الخطاب والعلائق مع المؤسسة القانونية القائمة»[5].

نستخلص اذن من الاعتبارات السابقة أن فوكو يحشر أعماله في سياق نمط معيّن من «الانتروبولوجيا النقدية» الواسعة التي قامت على أنقاض التاريخانية مسبقاتها الانتروبولوجية والغائية، وذلك من أجل اكتشاف ما يشكل «النسق المحدّد لأنماط المعارف أو الممارسات التي عمل على دراستها في تلك الفترة (كالجنون، والطب العيادي، والعلوم الانسانية).

إن استخدام مصطلحات ترجع إلى القاموس الانتروبولوجي أو البنيوي (ليفي شتراوس ولاكان وألتوسير) تتخذ دلالتها وشرعيتها من هذا الطموح، دون أن يكون بالامكان اختزالها في أي منحى محدّد من هذه المناحي، وخصوصاً المنحى البنيوي الذي يقدّم فوكو عادة بأنه قطبه الفلسفي إلى جانب **ألتوسير** ، بينما يكون قطبه السيكولوجي **لاكان** وقطبه الانتروبولوجي ليفي شتراوس[6].

---

(4) Quinzaine Litteraire N° 5- 15 Mai 1966.

ترجمة مصطفى كمال، الحوار في بيت الحكمة، **العدد الأول**، ولعل في هذا الاستشهاد ما يبرر القول الشائع بتأثر فوكو بالمصطلح البنوي في الفترة المذكورة.

(5) **Michel Foucault:** L'ordre du discours, Gallimard 1971.

أنظر الترجمة العربية لهذا النص:

- نظام الخطاب ترجمة: محمد سبيلا دار التنوير ص: 45، كما ترجمه عبد السلام بنعبد العالي وأحمد السطاتي في: جينالوجيا المعرفة ـ دار توبقال 1988، ص: 29.

(6) دأبت أغلب الدراسات السيارة على هذا التصنيف الرباعي، أنظر مثلاً نماذج على ذلك:

=- **H. Lefebure:** L'Idéologie Structuraliste Arthropos 1971.

إن التهمة «البنيوية» قد تكون لها بعض المسوّغات في أعمال فوكو الأولى في الحقبة «الاركيولوجية» إن اعتمدنا التصنيف الذي يقدم دريفوس واريينو كما سنرى لاحقاً، إلا أن إشكالية فلسفته ومجالات اهتمامه غريبة لا محالة عن المناخ الانتروبولوجي السكوني الوظيفي الذي تتحرك فيه بنيوية ليفي شتراوس[7] كما هو غريب عن إعادة التأسيس البنيوية للماركسية كما تتجلى لدى التوسير [8] أو القراءة اللسانية البنيوية للتصوّرات التحليلية الفرويدية لدى لاكان[9]. ويبين فوكو ذاته، ملامح عزوفه عن المنهج البنيوي، الذي بدا في حقبة ما اغراء لا يقاوم، موضحاً أن منهجه التاريخي مناقض في صميمه وروحه للبنيوية، باعتبار أن إشكاليته ـ كما سنرى لاحقاً ـ هي رصد الحدث التاريخي وتتبع تميزه وتفرّده يقول في مقابلة مع فونتانا (1977):

«إن البنيوية كانت أكثر المجهودات تنسيقاً لاخلاء عدد من العلوم الأخرى، وحتى التاريخ في النهاية، من مفهوم **الحدث**. ولا أرى من يمكن أن يكون مضاداً للبنيوية أكثر مني. لكن المهم هو ألا نفعل بالحدث ما فعلناه بالبنية، إذ لا ينبغي أن نعتبر أن هناك سلماً من أنماط الاحداث المختلفة، التي ليست لها نفس الاهمية، ولا نفس الامتداد الزمني، ولا نفس القدرة على احداث تأثرات»[10].

وقد بيّن «شريدان» بوضوح هذا الموقف المعارض للبنيوية، بالاشارة إلى أن فوكو يرفض بشدة المقولة المركزية في البنيوية والتي مفادها البحث عن البنيات

= - **Collecytif:** Qu'est-ce-que le Structuralisme? Seuil 1968.

- **T. M. Auzias:** Clefs pour le Structuralisme Seghers?

- **Piaget (J):** Le Structuralisme Que sais-je? 1968.

- أديت كيروزيل: عصر البنيوية من ليفي ـ شتراوس الى فوكو ترجمة: جابر عصفور الدار البيضاء 1986 (ط 2) ـ دار عيون المقالات.

(7) انظر خصوصاً:

- **C.L. Strauss:** L'Anthropologie Structurale. Plon 1974.

(8) **Althusser:** Pour MARX, Maspero, 1980.

حول علاقة التنوير بفوكو راجع:

- **Didier Eribon:** Michel Foucault, Flammarion, 1989 p: 50.

(9) **Lacan:** Ecrits, Seuil 1966.

(10) Entretien avec Fontana L'ARC N° 70.

ترجم بنعبد العالي هذه المقابلة في نظام الخطاب، أنظر: ص: 7.

الثابتة من خلال تجميد حركة التاريخ، إذ مشروع فوكو هو على النقيض من هذا الهاجس، باعتباره يقوم على رصد التحولات التاريخية وفحص طبيعتها. فبعيداً من أن يعتبر اللغة بنية ثابتة، تصوّرها **«فعلاً»** acte و«حدثاً» evenement.

ويلاحظ شريدان أن هذا الخلط بين منهج فوكو والبنيوية يرجع إلى استخدام فوكو في مؤلفاته الأولى لمصطلح «بنائي» structural للتعبير عن نمط التحليل الذي يقوم به. إلا أن هذا الاستخدام ظل مرناً وحرّاً، بحيث يكاد يكون نوعاً من «تحصيل الحاصل» أي أن عبارة «تحليل بنائي» لا تعني شيئاً آخر سوى مفهوم «التحليل» ذاته.

أما استخدامه لمقولات «العلامة» و«الدلالة» و«المدلول» فمتأت من طبيعة المواضيع التي يتناولها، فهذه المفاهيم ليست مصطلحات لسانية أبدعها **دسوسير** واختص بها، بل هي مفاهيم عريقة في الثقافة الغربية، وخصوصاً في القرن السابع، وقد شكلت همّاً مركزياً في نحو مدرسة **«بور رويال»** Port Royal.

إن ما يبرز من دراسة فوكو «للنحو العام» و«التاريخ الطبيعي» وتحليل الثروات «هو أن العصر الكلاسيكي كله كان «بنيوياً» بمعنى ما، ما دامت المعرفة فيه مؤسسة على التمثل والعلامة، وتحليل العلاقات بين العناصر الجامدة، باقصاء مفاهيم «الانسان» و«التاريخ» التي ظهرت في القرن التاسع عشر، وإذا كان تحليل الفكر الكلاسيكي يحيل إلى إطار «بنيوي» فإن تحليل الفكر المعاصر ليس كذلك. وهكذا فالعناصر البنيوية في فكر فوكو ترجع إلى موضوع بحثه وليس إلى منهجه[11].

إذا كان من المتعذر إذن أن نحشر أبحاث فوكو في التحليل البنيوي، فهل نعتبرها إذن نمطاً جديداً من الفلسفة يندرج في سياق «فلسفات ما بعد الحداثة» التي

---

(11) راجع:

- **Sheridan (A):** Michel Foucault: Discours, Sexualité et pouvoir.

- **Pierre Margada:** Bruxelles 1986 p: 115.

تقول جان بارين فال»:

«إن ما يقرب فوكو من البنيوية: هو الحذر إزاء المعيش؛ وما يبعده منها: هو تأكيد أن الانسان ليس حقيقة الحقيقة، وأن الحقيقة لا توجد في العلوم الانسانية».

- **Jeanne Parain-vial:** Analyses Structurales et idéologies Structuralistes, Edouard Privat, Toulouse, 1969 p: 184.

تشكلت ونمت في فضاء السؤال النيتشوي، الذي عمل على خلخلة وتقويض القاعدة الانطولوجية ـ الاخلاقية للفكر الحديث؟[12]. أم نعتبرها ابستمولوجيا جديدة للعلوم الانسانية، تمثل امتداداً لمباحث «باشلار» و«كانجلام» ومجهوداتهما في تتبع حركية المفاهيم العلمية ونمط تشكلها[13]، أم ننظر إلى مؤلفات فوكو «كثورة جديدة في التاريخ» وتجذير لنهج رسمه رواد المدرسة الجديدة في التاريخ وعلى رأسهم أعلام مدرسة «الحوليات»[14].

إن المؤلفين الامريكيين لمير C.C.Lemirt وجيلان Gillan يحددان مصادر فوكو في ثلاثة منابع أساسية:

1 ـ نقد بروديل للتاريخ الحدثي.

2 ـ الانفصالات في التاريخ لدى باشلار.

---

(12) راجع:

- **Allan Regill:** Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida... University of California Press, 1985.

- **Habermas (J):** Le Discours Philosophique de la modernité, Gallimard 1988.

- **Ferry (L) et Renaut (A):** La Pensée 68, Gallimard, Paris 1985.

(15) راجع:

- **Lecourt (D):** Pour une Critique de l'epistémologie, Maspero 1972.

- **Roberto Machado:** Archeologie et Epistémologie in **Michel Foucault Philosophe** (Collectif) Seuil 1989 (15- 31).

راجع لنفس المؤلف بالاسبانية:

- **Ciencia e Saber,** A trajectoria da archeologia de foucault, Rio de Laneiro, Graal 1987.

(14) حول علاقة فوكو بمدرسة الحوليات، راجع:

- **F. Furet:** «l'Histoire quantitative et la Construction du fait Historique». Annales ESC 1971 N° 1.

- **G. Bourde** et **H. Martin:** Les Ecoles Historiques, Seuil 1983.

أما أهم الدراسات التي ركزت على المنهج التاريخي لميشيل فوكو من وجهة «التاريخ الجديد» فهي:

- **Paul Veyne:** Comment on écrit l'Histoire? Seuil 1978 (2 ed).

- **Michel De Certeau:** Histoire et Psychanalyse entre Science et Fiction, Gallimard 1987.

- **Mark Poster:** Foucault, Marxism and History, Cambridge Polity, Press New York, Basil Black Well 1984.

3 ـ جينالوجيا نيتشه[15].

دون أن نعمد إلى هذا التفكيك التجزيئي الذي يغطي العجز عن إبراز تفرّد وتميّز المبحث الفلسفي لدى فوكو، سنعمل في هذا الفصل على رصد ملامح وأسس هذا المبحث في ضوء هذه المحددات الثلاثة، منهين إلى إجلاء إشكالية فوكو الرئيسية من حيث هي **جينالوجيا للحقيقة.**

I ـ فلسفة فوكو كجينالوجيا نيتشوية

لم ينكر فوكو أبداً صلاته المتعددة والقوية بفلسفة **نيتشه**، الذي خصص له نصين من أهم نصوصه المشهورة، بل اعتبر أعماله كلها تتبع خيطاً موجهاً رسمته جينالوجيا نيتشه. يقول في آخر حديث أجري معه وقد نشر بعد وفاته: إن مصيره الفلسفي، كان محدّداً بقراءة هايدغر، لكنه يعترف أن نيتشه قد استأثر في الأخير باهتمامه، ويضيف مؤكداً: «أنا ببساطة **نيتشوي** أحاول بقدر الامكان أن أرى بخصوص عدد من النقاط ـ بمساعدة نصوص نيتشه ـ ولكن مع ذلك مع أطروحات مضادة لنيتشه (وإن كانت مع ذلك نيتشوية) ماذا يمكن أن نعمل في هذا المجال أو ذاك. لا أبحث عن أي شي آخر، ولكني أبحث عن هذا بحق»[16].

إن الطابع النيتشوي في فلسفة فوكو يبدو جلياً، سواء من حيث مناخها الاشكالي وجهازها المفاهيمي، أو من حيث تجسدها في أبحاث تحليلية مفصلة تتناول ميادين بحث جينالوجي.

فليس نيتشه بالنسبة لفوكو مجرد فيلسوف معاصر، يحتل محطة بارزة في تاريخ الفلسفة، ولا هو صاحب منهج جديد في التأويل أثر تأثيراً حاسماً في صياغة أسئلة الفلسفة ورهاناتها وإعادة بنائها.

إنّ نيتشه هو إلى جانب «فرويد» و«ماركس» أحد ثلاثة قلبوا جذرياً نظام التأويل ذاته في الفكر الغربي.

---

(15) **Charles C. Lemert** et **Garth Gillan:** Michel Foucault: Social Theory and Transgression, New York, Columbia University Press 1982.

(16) Le Retour de la morale, Interview avec Michel Foucault les **Nouvelles lettres** 28 Juin- 5 Juillet 1984.

يقول فوكو:

«إن ماركس وفرويد ونيتشه لم يضيفوا دلائل جديدة للعالم الغربي، إنهم لم يضيفوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما غيروا في الحقيقة طبيعة الدليل وبدلوا الكيفية التي بامكان الدليل أن يؤول بها»[17].

إن جينالوجيا نيتشه تكرس إذن قطيعة مع التقليد الفلسفي برمته، تفتح أفقاً جديداً يقوم على أنقاض التراث الميتافيزيقي الذي عمل نيتشه على تقويضه بمطرقته الهادمة.

إن نيتشه بالنسبة لفوكو هو من أيقظنا من «سباتنا الجدلي والانتربولوجي»، وليست مقولات «المأساوي» و«ديونيزوس» و«مطرقة الفلسفة» و«الانسان الأعلى» و«العودة الابدية» سوى أصوات جديدة للتحليل تعوض الانساق الميتافيزيقية الأكثر عراقة. إنها المقولات التي ترسم خط فلسفة «الاختراق» و«العدمية» الذي تتبعه اليوم «قمم الفكر الجديد» أمثال باطاي وبلانشو و«كلوسوسكي»[18].

لقد أصبحت الفلسفة مع نيتشه «لغة مضاعفة»، تحمل في ذاتها كلاماً ومبدأ تفكيكه وتشخيصه. إن الموقع الذي ينبثق منه هذا الكلام الجديد لم يعد الاصل بالمعنى الكلاسيكي، وإنما الأصل كميلاد ومنبع، وكمثوى غامض «للعبة تجاوزية». إن الجينالوجيا تقوم بهذا التجاوز لتكشف عمّا وراء أقنعة القيم السامية ومثل العدل والواجب والضمير الخلقي. ويقتضي هذا الموقف «الجنوني» نبذ الميتافيزيقيا وتجذير تصور جديد للتاريخ «كتاريخ للصراع»، يكشف عن رهانات الممارسة، وعن ذلك الشيء الآخر «الذي يختفي وراء الكلمات والأشياء».

إن التاريخ الذي يبحث عنه الجينالوجي تاريخ يقيم قطيعة حاسمة مع السمات الاتصالية والجوهرانية التي طبعت التاريخ الكلاسيكي بخلفياته الميتافيزيقية. إنه يقوّض كل الصور الجميلة التي تحيل اليها «أوهام» الثبات والكرامة وسيادة الذات الواعية»، لتقدم لنا تبعثر لحظات القوة والضعف، والتراوح

(17) **Michel Foucault:** Nietzsche, Freud, Marx- in cahiers de Royaumont. Minuit 1967.
ترجم هذه الدراسة عبد السلام بنعبد العالي في جينالوجيا المعرفة ـ دار توبقال 1988 ص: 35.

(18) **Michel Foucault:** Preface à la transgression, **Critique** N° 195- 196 **Août-Septembre** 1963 P: 758.

بين أشكال الهيمنة والانظمة الثقافية والاجتماعية والايديولوجية التي تحدّد تشكل جسدنا. وهكذا ينبثق الحدث (أي علاقة ما بين قوى معروفة المصير سلفاً) في انقلاب صراع ما أو تقهقره. فالتاريخ الجينالوجي لا يستجيب للميتافيزيقا، بل هو «نقدي» قائم على التناقض والانحراف ومدعاة للغيظ والقلق[19].

إن الدرس الاساسي الذي استخلصه فوكو من جينالوجيا نيتشه هو الربط بين تاريخية المفاهيم وتاريخية العقل وتاريخ العقل بتاريخ الجسد، أي الكشف عن الجذور المعيارية للمقولات العقلية، والدوافع النفعية والحيوية للمنطلقات العقلية حتى أكثرها إيغالاً في الصورية والتجريد.

يقول فوكو:

«الجسد وما يتصل به من مناخ وتربة هو المكان الصالح للـ Herkungt. قد نعثر فوق الجسد على آثار الحوادث الماضية، لأن الرغبات والاخفاقات منه تتولد، وفيه تنعقد عراها، ثم تختفي بغتة، بل فيه أيضاً تنحل لتدخل في صراع تتلاشى بعده في أثر بعضها، ويتوالى خصامها على هذا النحو بدون كلل.

الجسد مسافة لتسجيل الحوادث (أما اللغة والعلامات والافكار فتذيب الحوادث وتبددها)، إنه المكان الذي تفكك فيه الأنا (الأنا التي تحاول أن تمنحه شعوراً زائفاً بوحدة جوهرية)، إنه حجم يخضع أبداً لتفتت مستديم، والجينالوجيا باعتبارها تحليلاً للمصدر تجد نفسها في حال تلاحم مع الجسد والتاريخ، عليها أن تبين أن الجسد ينقشه التاريخ وتجربة التاريخ»[20].

إنشاء تاريخ للجسد، في مقابل فينمونولوجيا العقل، وإرساء جينالوجيا أخلاقية للمعارف والانساق العقلية، ذلك مشروع فوكو الذي يستمده من نيتشه. ويتجلى ذلك، في استجابة فوكو للائحة المواضيع التي اقترح نيتشه التأريخ لها وهي: الحب، الشهوة، والوعي، والشفقة، والقساوة، وتاريخ مقارن للعقوبة، وتاريخ

---

(19) **A. K. Marietti:** Foucault. Seghers 1974 P: 98.

(20) **Foucault:** «Nietzsche, la Généalogie, l'histoire Hommage à J. Hyppolite, PUF 1971.

- * ترجم هذا المقال عبد السلام بنعبد العالي: في **جينالوجيا المعرفة** ص: 54.

مقارن للعقوبات، إنها مواضيع فوكو ذاتها[21].

ومن ثم نفهم حرص فوكو على ربط تفكيره بخط الفلاسفة النيتشويين أمثال: بلانشو وباطاي ودلوز...

يقول:

«كنت لمدة طويلة فريسة لصراع لم يحسم جيداً بين شغفي ببلانشو وباتاي من جهة، ومن جهة أخرى اهتمامي ببعض الدراسات الوضعية مثل دراسات مزيل وليفي ـ شتراوس. ومع ذلك فإن هذين التوجهين ـ اللذين ربما كان المشكل الديني هو القاسم المشترك الوحيد بينهما ـ قد ساعدا بحق في جعلي أصل إلى التفكير في تقويض الذات»[22].

ويلاحظ هابرماس أن نيتشه قد استمد من باطاي النقد النيتشوي للعقل، إلا أنه مارس ذلك النقد «كتلميذ» لباشلار، أي كمؤرخ للعلوم الانسانية[23]. فبخصوص باطاي، يشير فوكو إلى أننا ندين له «بجانب كبير من اللحظة التي نعيشها، ولكن فيما يخص ما بقي علينا أن نفكر فيه ونقوله، فإن ذلك ندين به له أيضاً... وستكبر (في أعيننا) أعماله مستقبلاً»[24].

إن لحظة باطاي تشكل بالنسبة لفوكو الوجه المقابل لحركة الانطولوجيا التي حدّدت مسار «الحكمة الغربية» منذ سقراط، حيث كانت اللغة الفلسفية «توفر الوحدة المستقيمة لذاتية تشعر فيها، وتتشكل بالكل من أجلها وعبرها». إن باطاي يحدّد «فضاء تجربة حيث الذات المتكلمة، بدلاً من أن تتكلم، بدلاً من أن تعبّر، تعرض نهائيتها الخاصة، وتذهب للقائها، وتحت كل كلمة تعود حاسرة إلى صوتها»[25].

---

(21) **F. Nietzsche:** Le Gai Savoir trad: A. Viallette- Gallimard 1950 Chapitre 7.

(22) **Caruso:** «Compersasione Con M. Foucault» in Fiera **Litteraria** 28 septembre 1967.

- أورد هذا المقطع هابراماس

- **Habermas (J):** Discours Philosophique de la modernité, Gallimard 1988, PP: 281- 282.

(23) Ibid P: 282.

(24) **Bataille:** Œuvres Complets T: 1 Presentation de Foucault, Gallimard 1970 P: 3.

(25) **Michel Foucault:** Preface à la Transgression, **Critique** N° 195- 196, Aout Septembre 1963 P: 768.

إن علاقة فوكو بباطاي تمر بوضوح نيتشه، باعتبار أن قراءة باطاي لنيتشه أثرت بصفة حاسمة على مسار فوكو الفكري، يقول باطاي: «ما عدا استثناءات قليلة، كان رفيقنا على الأرض هو نيتشه»[26].

فما يثير اهتمام فوكو في قراءة باطاي لنيتشه هو هذا التركيز على تصور جديد للغة. يؤول إلى تقويض الذاتية الواعية، والعمل على خلخلة أنطولوجيا «الهوية» والتشابه. إنها نفس القراءة التي يقدمها فوكو لاعمال «بلانشو» من حيث كونها تشكل قطيعة جديدة في الكتابة الادبية، ومؤشراً على «السير نحو لغة تقصي منها الذات، وإرساء لعدم التطابق بين ظهور اللغة وكينونتها، وبين الكينونة والوعي بالذات في هويته؛ إنها اليوم تجربة تتجلى في نقاط جد مختلفة من الثقافة: في عملية الكتابة ذاتها، وكذلك في محاولات الصياغة الصورية للغة، وفي دراسة الاساطير وفي التحليل النفسي... وهكذا نحن أمام (وضع جديد).... ظل لفترة طويلة غير مرئيّ لنا: إن كينونة اللغة لا تبدو لذاتها إلا في اختفاء الذات»[27].

نستخلص من المعطيات السابقة أن تفكير فوكو يندرج بوضوح في خط الفلسفة الجديدة الذي دشنته استراتيجية مجاوزة الميتافيزيقيا، كمشروع قام عليه الفكر الفلسفي المعاصر بمختلف مناحيه[28].

II ـ فلسفة فوكو كاستمرارية جديدة للتاريخ

أما بخصوص صلة فوكو بالابستمولوجيا النقدية لدى باشلار وكانجلام، فإن هذه الصلة تبدو في مستويات متعددة، ويوحي بها استخدام فوكو الواسع لمفاهيم ومقولات تنتمي إلى هذا المناخ الابستمولوجي الذي حدّد بوضوح منهجه في تتبع تاريخ المفاهيم والأفكار. ومن هذه المقولات: مفاهيم «القطيعة الابستمولوجية» و«الانفصالية»[29].

---

(26) **Bataille (G):** sur Nietzsche, Gallimard 1967 P: 33.

(27) **Michel Foucault:** La Pensée du Dehors **Critique** N° 229 Juin 1966.

(28) حاول عبد السلام بنعبد العالي تتبع أسس هذا الفكر في كتابه: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا ـ دار توبقال 1991.

(29) خصص فوكو مقالاً طريفاً «للباشلار» في:

«**Bachelard:** Le Philosophie et son Ombre» - **Le Figaro Litteraire,** 30 Septembre 1972.

أما «كانجلام» فقد كتب حوله في مقدمة ترجمة كتابه «السوي والمرضى» بالانجليزية، وهي مقدمة =

ويلاحظ في هذا السياق «مركيور» Marquier ان الارث الباشلاردي يتأسس على فكرتين أساسيتين:

1 - مفهوم «القطيعة» الابستمولوجية الذي يخترق كل «المناهج البنيوية».

2 - تصور «بنائي» constructiviste للعلم: تتعلق به مقولات «الاشكالية» Problématique وشبه انهيار المعقولية حيث تترك مكانها تصوّراً مجرداً لمفهوم «الممارسة العلمية».

كما أن باشلار أراد منذ البداية أن يخلص «الابتسمولوجيا من قبضة ديكارت (ابستمولوجيا اليقين)، كما رفض بشدة مقولة ديكارت: «الحقائق العلمية الأزلية»[30].

إن فوكو يقرّ بجلاء في نصوص عديدة بهذه الصلة الوثيقة، وبالاخص باشكالية تاريخ العلوم كما رسمها جورج كانجلام، وقد اعترف بهذا الدين في قوله: «اليه يعود الفضل (أي كانجلام) في فهمي لأن تاريخ العلم ليس خاضعاً لضرورة الاختيار بين بديلين: التدوين التاريخي المتسلسل للمكتشفات، والاشكال والآراء التي تحيط بالعلم من حيث منشؤه غير المضبوط أو من حيث استطالاته الخارجية، بل اننا نستطيع وانه يتعيّن علينا أن نؤرخ للعلم كما نؤرخ مجموعاً متناسقاً وقابلاً للتحوّل في نفس الوقت، أي مجموعاً من النماذج النظرية ومن الأدوات المفهومية»[31].

والواقع أننا يمكن أن نرصد ملامح التشابه الجلي بين حفريات العلوم لدى

= كلها اعجاب بأستاذه الذي ربطته معه صلات صداقة قوية راجع:

- **G. Canguilhem:** On the Normal and the Pathological Boston D. Reidel Publisching Co. 1978.

راجع كذلك:

- **Didier Eribon:** Foucault Op. Cit.

أما كانجلام فقد كتب مقالات عديدة حول فوكو، سنحيل اليها في ثنايا هذا العمل.

(30) **Merquior:** Foucault le Nihilisme de la chair, PUF 1986 p: 43- 44.

(31) **Foucault:** L'Ordre du Discours.

راجع ترجمة بنعبد العالي: نظام الخطاب ص: 45.

فوكو وتاريخية المفاهيم الابستمولوجية عند كانجلام؛ باعتبار أن كلا المنهجين يتبع حركية الاشكاليات، ويحلل النسقية الداخلية للنظريات المعرفية، ويصف مساراتها ومنتوجاتها، وعقبات وعوائق تشكلها، وإجلاء لا وعيها: أي ما تسكت عنه ولا تفكر فيه وهو ما يدعوه فوكو «باللاوعي الوضعي»[32].

إن هذا الارتباط الوثيق بين التحديد النظري للاشكالات المعرفية، وتتبع مسارها التكويني، مظهر بارز من مظاهر «الابستمولوجية النقدية» لدى باشلار وكانجلام. فالابستمولوجيا من حيث كونها تفكير حول انتاج المعارف العلمية، لا بد أن تعمد إلى تقويم العلم، من وجهة العلومية وخصائصها. إلا أن ضبط شروط امكانية المعارف العلمية، يحيلها مباشرة إلى التاريخ كأداة مثلى للتحليل.

وهكذا لجأت فلسفات المفهوم لدى «باشلار» و«كانجلام» و«كوييري» Koyré إلى دراسة العلم من حيث تاريخيته، مما يجعل منها أكثر من مجرّد وصف للاكتشافات والتقاليد وترجمة للمؤلفين وتتبع سيرهم الذاتية.

فالابستمولوجيا إذ تربط ربطاً عضوياً بين التفكير الفلسفي والتحليل التاريخي للعلم، فذلك لأن هذا التحليل يتيح للفلسفة أن تطرح سؤالاً أساسياً هو سؤال «**المعقولية**» La nationalité.

إن العلم بالنسبة للابستمولوجيا، يشكل كخطاب معياري «موقع الحقيقة ذاته» وبالتالي فهو منتج للمعقولية. فإذا كان للعقل تاريخ، فإن تاريخ العلم وحده هو المؤهل لابراز مساره. وهكذا فإن البعد النقدي في التاريخ الفلسفي للعلم، ليس أبداً نقداً للعلم، وإنما هو على عكس ذلك نقد للتجاوزات والاحكام القبلية التي تسمح بنشوء العقلانية.

«إن الابستمولوجيا هي إذن فلسفة تدرس إشكالية المعقولية من خلال العلم باعتباره النشاط العقلاني بامتياز» كما يقول **ميكادو**. فهل تكون أركيولوجيا فوكو شكلاً جديداً من «الابستمولوجيا القطاعية» Ep. Regionale التي دعا اليها باشلار،

---

(32) راجع مقدمة فوكو لترجمة «الكلمات والأشياء» بالانجليزية:

- The order of thing. trad: A.S. Londres, Travistock et New York Pantheon, 1973. P XI.

عندما حكم باستحالة تشكل عقلانية شاملة؟ المعروف أن باشلار قد ألزم الفلسفة تتبع خط العلم والبقاء في مستواه، باعتبار أن العلم يعيد ترتيب الفلسفة وعليها أن تستوعب دروسه وتعتمد معاييره، ولا سبيل إلى إجلاء معايير كلية تصلح لكل العلوم.

ومن ثم نفهم اقتصار باشلار على دراسة الاسس الابستمولوجية لعلوم الطبيعة (الفيزياء والكيمياء) وانطلاق كانجلام من نفس المقولات المنهجية لدراسة علوم الحياة (البيولوجيا، والفيزيولوجيا)، فوطىء بذلك حقلاً جديداً من حقول العلومية.

قد يبدو لنا بديهياً أن التاريخ الاركيولوجي لدى فوكو هو استقصاء لقطاع جديد، باعتبار أن كل تحليلاته تدور حول التكون التاريخي للعلوم الانسانية منذ فجر الحداثة. إلا أنه من الجلي ـ كما يقول ميكادو ـ أن خصوصية موضوع البحث المذكور لا تستنفذ طرافة الاركيولوجيا، فمع أن الاركيولوجيا تركز على مسألة الانسان كقطاع بحثي جديد إلى جانب مجالي الطبيعة والحياة، فإن الطريقة الاركيولوجية توجهها مبادئ مختلفة عن مبادئ التاريخ الابستمولوجي. فالإركيولوجيا، وإن اعتمدت الابستمولوجيا مرجعاً منهجياً، فإنها تتخذ موقفاً متميزاً في تحليلاتها للمعقولية. ففي حين تقوم الابستمولوجيا على مسلمة: أن العلم هو الذي «ينظم الفلسفة» حسب عبارة باشلار المشهورة، فإن الاركيولوجيا تعلن استقلالها إزاء كل علم وتعمل على نقد فكرة المعقولية ذاتها. كما أن التاريخ الابستمولوجي يفحص على مستوى المفاهيم العلمية، «إنتاج الحقيقة في العلم كمسار تاريخي لانتاج ونمو المعقولية، أما التاريخ الاركيولوجي فيقيم الاقترانات المفهومية في مستوى المعرفة، وبالتالي لا يعطي امتيازاً لسؤال الحقيقة المعياري، بقدر ما يقيم نظاماً زمنياً مرجعياً انطلاقاً من المعقولية العلمية الحالية.

إن الاركيولوجيا باقصائها سؤال العلومية، تحقق تاريخاً للمعارف يغيب فيه كل أثر لتاريخ تقدم العلم.

ويلاحظ ميكادو: أن الاركيولوجيا وإن كانت لم تنتقد أبداً، لا ضمنياً ولا صراحة، الابتسمولوجيا، لكنها توحي بأن التاريخ الابستمولوجي، يستحيل عليه تحليل مشاكل نظرية شتى، كان من الممكن معالجتها لولا المعيارية العلمية

الصارمة التي يقوم عليها. ولذا فإن فوكو يدرس العلوم الانسانية كمجرد معارف دون أن يهتم بعلوميتها[33].

III ـ فلسفة فوكو كمنهج تاريخي جديد

أما بخصوص علاقة فوكو بمناهج الكتابة التاريخية الحديثة، فقد أشرنا إلى بعض أوجه القرابة التي تربطه بمدرسة «الحوليات» والمناهج التي تولدت عنها؛ وقد كان الاعجاب بين فوكو و«بروديل» متبادلاً وان اختلفت مواضيع اهتمامهما[34]؛ كما كانت علاقته وثيقة «ببول فاين P.Vayne» و«أريس P. Ariès» و«دسرتو M. Decerteau» وفي حين أن بعض المؤرخين حمل بشدة على منهج فوكو، وطعن في دقة استنتاجاته وحصيلة بحوثه؛ نجد البعض الآخر أشاد بهذه المباحث والاستناجات واعتبرها ثورة في التاريخ.

في هذا السياق نشير إلى أن كتابه «الرقابة والعقاب» قد أثار جدلاً واسعاً في صفوف المؤرخين؛ وقد هاجمه «ليونار» Léonard في مقالة لاذعة اتهمه فيها بجهل الكثير من التفصيلات والوقائع المعروفة لدى المؤرخين «كالاصلاحات القضائية» في عهود الثورة والامبراطورية، واتهمه كذلك بالميل إلى القفزات الكبرى وتجاوز دقائق الامور، وان كانت بعض فرضياته خصبة وهامة[35]. أما «بورديه» G. Bourdé و«مارتين» M. Martin فيشيران إلى أن علاقة فوكو بمدرسة الحوليات تبدو جلية في مقدمة كتابة «حفريات المعرفة» حيث يعتمد فوكو بوضوح «التحليل التسلسلي» الذي يتأسس على مفهوم «الانفصالية» وضبط القطائع والشروخ الدالة والتمييز بين الطبقات الزمنية التي

---

(33) راجع مقال ميكادو الهام:

- **Roberto Machiado:** Archeologie et Epistémologie.

- **Michel Foucault:** Philosophe Seuil, 1989, PP: 15- 31.

(34) خصص بروديل مقالاً هاماً لكتاب «تاريخ الجنون»:

- Annales ESC, 17ème Année N° 4, Juillet-Aout 1962, PP: 771- 772.

كما أبنه بمقال هام في:

- Le Nouvel Observateur, 29 Juin 1984.

(35) **Jacques Leonard:** L'histoire et le Philosophie-Repris dans: L'Impossible Prison, Seuil 1980, PP: 9- 28.

تناسب مستويات مختلفة من الواقع[36].

في هذا السياق لا بد من تركيز خاص على الدراسات الهامة التي خصصها المؤرخ الفرنسي الشهير «بول فاين» لمنهج صديقه فوكو، حيث اعتبر أعماله «الحدث الفكري الأكثر أهمية مع قرننا»[37].

إن فوكو، بالنسبة لفاين، هو صاحب «ثورة كبرى في كتابة التاريخ، تدشن أفقاً منهجياً جديداً، وتضع مقومات تأسيسية لا سبيل لتجاهلها».

ويرفض .فاين بشدة القراءة البنيوية لاعمال فوكو، موضحاً أن الحدث الاساسي لفوكو ليس الخطاب ولا البنية ولا القطيعة، بل هو «الندرة» La rareté (بالمعنى اللاتيني): أي أن الوقائع الانسانية نادرة، لا تظهر داخل «اكتمال العقل»، بل يحيط بها الفراغ وترتبط بوقائع أخرى قد لا يخمنها تفكيرنا، فما هو كائن قد لا يقع، فالوقائع الانسانية «اعتباطية» arbitraires حسب عبارة «مارسال موس» M.Maus.s: إنها ليست بديهية ولا شفافة وإن بدت كذلك[38].

إن فوكو إذن ليس فيلسوف الخطاب، ومن يرجع إلى «حفريات المعرفة» يقرأ فيه بوضوح:

«بعبارة واحدة، إننا نريد بالفعل أن نتخلص من الأشياء».

ففوكو ليس «لاكان»، ومباحثه لا تتعلق بالسميولوجيا، وعبارة «خطاب» تأخذ عنده معنى فنياً جد خاص، بحيث لا تعني «ما يقال» إن عنوان كتابه «الكلمات والأشياء» عنوان تهكمي صارخ. ولئن كان بدأ كتاباته الأولى في أوج الحمى البنيوية، وركز فيها على الخطابات بدل الممارسات، فإن علاقة منهجه باللسانيات تظل علاقة «جزئية أو عرضية أو ظرفية»[39].

---

(36) **G. Bourde et H. Martin:** Les Ecoles Historiques, Seuil 1983, p: 281.

- راجع كذلك:

- **F. Dosse:** Foucault Face à l'histoire Espaces / Temps N° 30 Mai-Juin 1985.

(37) **P. Veyne:** «La Fin de Vingt-Cinq Siècles de Métaphysique- **Le Monde,** 27 Juin 1984.

(38) **P. Veyne:** Foucault révolutionne l'histoire in comment on écrit l'Histoire? P: 204.

(39) Ibid. P: 203.

إن تاريخية فوكو تندرج بالنسبة لفاين في فلسفة جديدة للممارسة ترجع جذورها الفلسفية إلى نيتشه، وتقطع بصفة حاسمة مع رواسب الهيغلية والماركسية وفلسفات الوعي. فبالنسبة اليه ليست الممارسة مستوى غامضاً من الواقع، أو حقلاً باطنياً، أو محركاً خفياً، إنها ما يفعله الناس، وإن بدت خفية، فهي «كالجزء الخفي من حجرة الثلج»، وذلك لأنها كغيرها من أنماط السلوك البشري نعيها دون أن يكون لدينا تصور محكم حولها(40).

ومن هنا فإن المواضيع وإن بدت تحدد سلوكنا، إلا أن ممارستنا ـ بالنسبة لفوكو ـ كما يقول فاين هي التي تحدد مواضيعها، فلننطلق إذن من هذه الممارسة ذاتها، بحيث أن الموضوع المتعلق بها ليس كذلك إلا من حيث علاقته بالممارسة ـ فالموضوع تابع للممارسة ولاحق عليها ولا يمكن أن يوجد قبلها.

ففوكو إذن لم يكتشف مستوى جديداً اسمه «الممارسة» لم يكن معروفاً حتى اليوم: إنه يرينا ممارسة البشر كما هي في الواقع، ويصف لنا بدقة جوانب هذه الممارسة التي ليست طبقة نفسية (كالهو الفرويدي) أو محركاً أول (كعلاقات الانتاج)(41).

إن منهج فوكو ـ حسب فاين ـ يكمن في فهم أن الأشياء ليست سوى «موضعات لممارسات محدّدة» Objectuation ولا بد من الكشف عنها لأن الوعي لا يتصورها. وهذا الكشف الذي يتم من خلال مجهود في الرؤية، هو تجربة أصيلة و«شيقة» يدعوها «التطفيف».

إن الخطأ هو اعتبار موضوع الممارسة «موضوعاً طبيعياً» معروفاً، لا يتحول كالجنون أو الدولة... فكل ممارسة تولد الموضوع الذي يناسبها... والمواضيع الطبيعية لا توجد وكذلك الاشياء. إنها ملحقات على الممارسة، فوهم الموضوع الطبيعي يخفي الطابع التعددي للممارسات؛ فلا توجد سوى أشكال متعددة من الموضعة تلازم ممارسات متعددة، وليست هناك وحدة جامعة لها؛ فوهم الموضوع الطبيعي هو الذي خلق شعوراً غامضاً بالوحدة، وهكذا تصبح الرؤية مشوشة،

---

(40) Ibid. P: 211.

(41) Ibid. P: 212- 214.

وتصبح كل الأشياء متشابهة. إنه الوهم الغائي الأزلي المتمثل في الطموح الدائم إلى هدف مثالي».

وهكذا في مقابل فلسفة الموضوع كغاية أو سبب يقترح فوكو فلسفة جديدة «للعلاقة». فالممارسة تقدم أشكال الموضعة التي تناسبها وتنغرس في وقائع اللحظة، أي موضعات الممارسات المجاورة: أي أنها تملأ بفعالية الفراغ الذي تخلفه تلك الممارسات: فتحقق ما كان كامناً[42].

إن ملاحظات فاين السابقة تمهد بوضوح إشكاليتنا في هذا البحث، باعتبارها تلمس عن قرب الفكرة الاساسية التي أردنا بلورتها وتعميقها أي النظر إلى مباحث فوكو من وجهة تاريخية الحقيقة، التي تقتضي بوضوح منطلقات فلسفية حاولنا الاشارة اليها، كما تستعير بجلاء الجهاز الابستمولوجي المذكور آنفاً، كما أنها تندرج في سياق الافق الجديد الذي دشنته المدارس التاريخية المعاصرة؛ إلا أنها لا يمكن أن تختزل في أي من اللحظات والمواقف التي ذكرنا سابقاً، ومن هنا كانت العلاقة الوثيقة بين التأمل الفلسفي وممارسة التاريخ لديه.

إن أهمية التاريخ لديه ـ كما يقول فاين ـ ليس بلورة مجموعة من «الثوابت» الفلسفية أو العلمية، بل استخدام هذه «الثوابت»، مهما كانت طبيعتها لتقويض العقلانيات التي لا تفتأ تنشأ وتتشكل. إن التاريخ هنا هو «جينالوجيا نيتشوية» وشكل من أشكال الفلسفة، في انفصال كامل عن التصور التجربي الذي ينظر إلى التاريخ عادة من خلاله.

إنه تاريخ «هزلي» Humoristique أو «تهكمي» Ironique، يقوّض المظاهر، من هنا طابعه النسبي، التشكيكي ما دام ينكر وجود «المواضيع الطبيعية»، إلا أن فوكو ليس فيلسوف «النسبية» أو «الشك»؛ إذ الفيلسوف النسبوي هو الذي يرى أن البشر فكروا في نفس الموضوع بطرق مختلفة، كما أنه ليس متشككاً وإنما يذكرنا فقط بأن مواضيع علم ما ومقولاته ليست حقائق أزلية.

إلا أن المشكلة ليست هناك: فمفهوم الحقيقة يتزعزع، لأن الحقيقة الفلسفية في مقابل حقائق ومكتسبات العلم ـ قد تم استبدالها بالتاريخ ـ إن تحليلاً

---

(42) Ibid. P: 217- 221.

معيناً حول «الطب» أو «الجنس» أو «السلطة» يمكن أن يكون صائباً صحيحاً، إلا أن معرف: ما هو «الجنس» أو «السلطة» لن تكون أبداً حقيقة، ليس لأن حقيقة هذه المواضيع الكبرى لن يتم الوصول اليها، بل لأنه لا مجال هنا للحقيقة ولا للخطأ؛ فالسلطة والدولة والجنون لا توجد من حيث هي مواضيع مكتملة[43].

IV ـ الفلسفة والتاريخ لدى فوكو: اشكال الحقيقة

إن الإشكال الذي أصبح من اللازم علينا أن نوضحه، يتعلق بتحديد علاقة فوكو بالفلسفة من حيث هو مؤرخ، بعد أن حاولنا إجلاء علاقته بالتاريخ من حيث كونه فيلسوفاً.

إن هذا الاشكال يستمد حدته وأهميته من ملاحظة أن فوكو لم يبن نسقاً فلسفياً مكتملاً، يعالج فيه المواضيع الكبرى في تاريخ الفلسفة من انطولوجيا، وتفكير ميتافيزيقي أو أكسيولوجي. بل أكثر من ذلك ان فوكو «لم يهتم إلا اهتماماً محدوداً بتحليل أفكار الفلاسفة والتعليق عليها. فلم يكن «كهايدغر» الذي نهج سبيل المساءلة الفلسفية، واستذكار الارث الانطولوجي واستنطاق المنظومات الميتافيزيقية، ولا هو «بدلوز» أو «هابرماس» اللذين اشتغلا في أعمالهما بتقديم الفلاسفة والتعليق على أفكارهم وشرحها، انطلاقاً من اهتماماتهما واشكالاتهما الخاصة.

إن هذا الموقف يعبّر عن أكثر من مجرد اهمال أو تجاهل، بل لا يمكن تفسيره إلا من خلال استعراض منزلة الفلسفة لدى فوكو، ومقاربته لاستراتيجية التأويل الفلسفي لديه.

إن الفلسفة بالنسبة اليه لم تعد نشاطاً نظرياً موسوعياً يضبط المعاني النهائية والغائية للوجود والممارسة البشرية، بل أصبحت استراتيجية تشخيص وتفكيك ونقد، تنشأ وتنمو على هامش مجالات بحث، وميادين تحليل، ظلت إلى عهد قريب، بمنأى عن الاستكناه الفلسفي.

يقول فوكو:

«لقد مرت تلك الحقبة الكبرى من الفلسفة المعاصرة، حقبة سارتر وميرلو

---

(43) Ibid. P: 234- 235.

بونتي، حيث كان على نص فلسفي، أو نص نظري ما، أن يعطيك في النهاية، معنى الحياة والموت ومعنى الحياة الجنسية، ويقول لك هل الله موجد أم لا، وما تكونه الحرية، وما ينبغي عمله في الحياة السياسية، وكيف تتصرف مع الآخرين، الخ...

لقد تكَون لدينا انطباع بأنه لم يعد من الممكن اليوم ترويج مثل هذه الفلسفة، وبأن الفلسفة قد تكون في حالة تشتت إن لم تكن قد تبخرت فعلاً، وبأن ثمة عملاً نظرياً يغلب عليه، بشكل أو بآخر، طابع التعدد ـ وهكذا فالنظرية والنشاط الفلسفي يظهران في ميادين مختلفة تبدو وكأنها منفصلة عن بعضها بعضاً. فهناك نشاط نظري يظهر في ميدان الاسطورة أو في ميدان تاريخ الديانات أو في ميدان التاريخ عامة... الخ. وفي هذا النوع من تعدد العمل النظري، إنما تكتمل في النهاية، فلسفة لم تجد بعد مفكرها الوحيد وخطابها الموحّد»[44]. إن سؤال الفلسفة التقليدي، هو إذن سؤال «**المعنى**» ، ولم تكن منذ ديكارت على الأقل سوى نظرية في المعرفة، تعين نظام الحقائق الثابتة، وتكشف عن تماهي العقل والواقع.

إن إشكالها هو ما يصوغه فوكو في السؤال الآتي:

«ما هو الشيء الخالد وسط هذا العالم الذي يفنى فيه كل شيء، ومن نحن المحكوم علينا بالموت، بالنسبة لذلك الشيء الذي لا يفنى؟»[45].

أما الفلسفة بالمعنى الجديد الذي يعطيه لها فوكو، فهي استراتيجية «تشخيصية» (حسب الدلالة النيتشوية)، تتفحص الحاضر وتكشف عن مسار تكوينه، وبذلك تقترن بالتاريخ: وذلك ما يؤكده فوكو بقوله:

«يبدو لي أن الفلسفة لم تكف، خلال القرن التاسع عشر، عن الاقتراب من السؤال التالي:

ما الذي يجري حالياً، نحن الذين لعلنا لا شيء غير ما يجري حالياً، لا أقل ولا أكثر؟

---

(44) Entretien avec **J.K. Elkabbache Quinzaine Littéraire** N° 46/ Mars 1968.

ترجمة بيت الحكمة العدد الأول ص: 72.

(45) Entretien avec B.H. Levy. **Nouvel Observateur** 1972.

إن مسألة الفلسفة هي مسألة هذا الحاضر الذي هو نحن، لهذا نرى الفلسفة اليوم سياسية كلها وتاريخية كلها. إنها السياسة المحايثة للتاريخ، والتاريخ الذي لا غنى عنه للسياسة»[46].

ويوضح فوكو أكثر هذا الدور الجديد المناط بالفلسفة «كتشخيص للحاضر» بقوله:

«إذا ما كان ثمة، على وجه الاحتمال، نشاط فلسفي مستقل اليوم، ووجدت فلسفة لا تكون مجرد نوع من النشاط النظري الداخلي للرياضيات أو اللسانيات أو الاثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي، إذا كان ثمة فلسفة مستقلة، متحرّرة من كل هذه الميادين، أمكننا تعريفها على النحو التالي: بأنها **نشاط تشخيصي**. بأن يشخص المرء الحاضر معناه أن يقول ما هو الحاضر، أن يقول فيم يختلف حاضرنا، اختلافاً جذرياً عن كل ما عداه، أي عن ماضينا، ولربما كانت هذه هي المهمة الموكولة للفلسفة الآن»[47]. والواقع، ان ممارسة الفلسفة لدى فوكو، ليست ذات طابع أحادي، بل تتخذ اشكالاً وأدواراً متعددة، ففوكو، هو كما يقول **بلانشو** «إنسان دائب السير»، يسلك منعرجات شتى[48].

وهكذا نلاحظ أن ممارسة الفلسفة لدى فوكو، ممارسة مزدوجة: فمن جهة يرفض فوكو بشدة فكرة تاريخ عام للفلسفة، يتم البحث عن موقع داخله. بل على عكس ذلك يبين فوكو أن التقليد الفلسفي ليس موحداً، بل يطبعه التعدد

(46) نفس المرجع ـ نفس الصفحة.

(47) **Entretien** avec **J. K. Elkabbache Quinzaine Littéraire** N° 46/ Mars 1968.

- **بيت الحكمة** ـــ العدد الأول (الترجمة العربية).

يوضح فوكو مهمة الفلسفة «كتشخيص للحاضر» في مقالته في:

«History of the Present» N° 1, Fevrier 1985.

وهي دورية صادرة عن قسم الانتروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا بياركلي.

(48) **M. Blanchot:** Foucault tel que je l'imagine, Fata Morgana 1986 P: 17.

- يقول فوكو في حوار منشور 1976:

«لقد كررت عبثاً أني لست فيلسوفاً، إلا أنني إذا كنت في النهاية أهتم بالحقيقة، فإني رغم كل شيء فيلسوف».

- **Question à Michel Foucault,** Herodote N° 1, Janvier 1976 N° 4.

والاختلاف - إن هدف فوكو هو مساءلة هذه «الخطاطات العامة» في تاريخ الفلسفة، وتشتيت أنساقها وفتحها على أسئلة جديدة.

ومن جهة أخرى يسلك فوكو مسالك «خارج الفلسفة» لحملها على طرح أسئلة، كانت فيما تبدو غريبة عليها، وخارجة عنها. إن الفلسفة تحول بهذا المعنى إلى منهج للأشكلة، تتشكل حولها مجموعات لم تكن موجودة قبلها في النقطة الأولى، نذكر القراءات الجديدة التي قدمها فوكو لبعض الفلسفات، والتي أثارت جدلاً واسعاً مثل: ربطه بين الوضعية والفينمونولوجيا من حيث كونهما ينتميان لنفس الحقل الاركيولوجي.

كما نذكر في هذا السياق قراءاته المتميزة لفرويد ونيتشه؛ حيث ربط نيتشه بالتقليد الابستمولوجي الجديد (باشلار، كانجلام) وبمدرسة التاريخ اللاحدثي (الحوليات) إلا أن فوكو لم يكن مجرد تلميذ لنيتشه يكرر مقولاته: بل ان الأمر بالنسبة اليه يعني إعادة قراءة أعمال نيتشه انطلاقاً من هذه الاسئلة الجديدة. إن ما يهم فوكو هو هدم الحدود التي كانت تفصل المواقف الفلسفية. بادخال أسئلة جديدة، وإعادة التفكير في التراث الفلسفي برمته.

أما بخصوص النقطة الثانية: فلا بد من التنبيه إلى أن فوكو قد بلور أسئلة جديدة، وارتاد حقولاً تبدو عادة خارج مجال الاهتمام الفلسفي: الطب العيادي والنفسي، إجراءات العقوبة، السلوك الجنسي....(49).

إن الخيط الموجّه لهذا الاهتمام المزدوج، هو مفهوم «الاشكلة» Problématisation الذي يسمح بضبط علاقة البشر بالحقيقة سواء من خلال الممارسات الخطابية أو غير الخطابية؛ كما يمكن من الوقوف على تاريخية تلك المفاهيم وطابعها المتميز «بالندرة» حسب عبارة فاين.

ويبين فوكو مفهوم «الاشكلة» بقوله:

«أرى أن العمل الذي يجب القيام به، هو عمل **الاشكلة** واعادة الاشكلة

(49) يقول فوكو عام 1975:

«بالنسبة لي، إن نيتشه وباطاي وبلانشو وكلوسوسكي وفروا طرقا للخروج من الفلسفة، وجعلوا الحدود بين الفلسفة واللا فلسفة عائمة أي بالتالي مفقودة».

- **Passe-Frontières de la Philosophie,** Le Monde, 6 Septembre 1986.

دوماً. فما يجمّد الفكر هو التسليم ضمناً أو صراحة بشكل معين من الاشكلة والبحث عن حل يمكن أن يحل كل الذي نقبله.

والحال أنه إذا كان لعمل الفكر معنى... فهو انه يسترجع من الاصل الطريقة التي يطرح بها الناس مشكلة سلوكهم (نشاطهم الجنسي، ممارستهم العقوبية، موقعهم إزاء الجنون....) انه التعلق بمبدأ ان الانسان كائن مفكر، حتى في تصرفاته الأكثر صمتاً... فإن الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر فيه أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نؤشكل ما نحن عليه بالذات.

ليس عمل الفكر أن يدين الشر الذي قد يكون ثاوياً سرّاً في كل ما هو موجود بل ان يستشعر الخطر الذي يكمن في ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال»[50].

إن فوكو يعترف إذن بوضوح أن المفهوم المشترك بين كل الدراسات التي قام بها منذ كتبه الأولى، هو مفهوم «الاشكلة». ففي كتاب «**تاريخ الجنون**» كان السؤال المطروح هو: لماذا وكيف تمت أشكلة الجنون في لحظة معينة عبر ممارسة مؤسسية معينة وعبر جهاز معرفي معين.

وكذلك في كتاب «**الرقابة والعقاب**»: كان الأمر يتعلق بتحليل التغيرات في أشكلة الروابط بين الانحراف والعقاب عبر مؤسسات جنائية ومؤسسات حجز في نهاية القرن 18 و19. أما الكتب الأخيرة فقد عالجت أشكلة النشاط الجنسي.

ويحدد فوكو بوضوح مفهوم «الاشكلة» انطلاقاً من رهانات الحقيقة من حيث علاقاتها بالممارسات التاريخية المذكورة بقوله:

«إن الأشكلة لا تعني تمثل موضوع قبل، ولا إبداع الخطاب لموضوع غير موجود، إنها مجموع الممارسات الخطابية وغير الخطابية، التي تدخل شيئاً ما في **لعبة الحقيقي والزائف**، وتنشئُهُ موضوعاً للفكر (سواء في شكل تأمل أخلاقي، أو معرفة علمية أو تحليل سياسي)[51].

---

(50) Interview avec Drey Fus et Rabinow: Michel Foucault: un Parcours Philosophique. PP: 325- 326.

(51) «Le Souci de la vérité», Entretien avec **François Ewald**, Magazine Littéraire, N° 207. Mai 1984. P: 18.

إن سؤال «الاشكلة» إذن هو سؤال «الحقيقة» وليس منهج فوكو سوى «**فلسفة تحليلية للحقيقة**» تتخذ طابع انطولوجيا للحاضر، أو انطولوجيا للذات من حيث اللحظة الراهنية.

وليس اهتمام فوكو بالتاريخ إلا من حيث انه يوفر له النقاط التي تمكنه من رصد جينالوجيا راهنيتنا.

ويشير «فاين» إلى أن عبارة «الراهنية» L'actualité هي كلمة السر في منهج فوكو. فلا مجال للحديث عن النسبية، عندما نكف عن مقابلة الحقيقة والزمن أو حتى مماهاة الوجود والزمن.

إن ما يقابل الزمن وكذلك الأزلية هو «راهنيتنا التقييمية». إن فلسفة نيتشه كما يقول فوكو ليست فلسفة الحقيقة، بل فلسفة «قول الحق» Dire-Vrai، وكذلك الأمر بالنسبة لفلسفة فوكو.

إلا أن البشر عندما يريدون البحث عن حقيقة الأشياء، لا يتوصلون سوى إلى تحديد بعض القواعد التي يحكم بها على القول أنه حقيقي أو زائف. «وهكذا فنحن لا نعي إذن بالحقائق القضايا الحقيقية التي ينبغي اكتشافها أو قبولها، وإنما جموع القواعد التي تسمح بقبول قضايا تعتبر حقيقية أو يعترف لها بأنها كذلك»[52].

وتجدر الاشارة إلى أن مفهوم «تاريخ الحاضر» الذي ظهر أول مرة لدى فوكو في كتاب «الرقابة والعقاب»[53]، لا يعني أبداً السقوط في وهم «الحاضرية» Presentisme: أي اعتماد نموذج أو مفهوم مستمد من الواقع الحالي، لضبط تطابقات ونقاط تشابه بين الحقبة المنصرمة «الحاضر».

إن هذا التصور يؤول بوضوح إلى ادعاء اكتشاف القوانين الثابتة في التاريخ من خلال رسم لوحة مكتملة شاملة له. أما مشروع كتابة «تاريخ الحاضر» فهو جد مختلف عن هذا التصور، باعتباره يقوم على تشخيص الوضع الراهن، وضبط

---

(52) Paul Veyne: Le Dernier Foucault et sa morale, **Critique** 471- 472. Août-Septembre 1986 p: 935.

(53) **Michel Foucault:** Surveiller et punir, Gallimard 1975 p: 35.

التجسيدات الحية لممارسة ما، من خلال رصد فضائها ومنعرجاتها[54].

ويحدد فوكو بوضوح ثلاثة ميادين من الانطولوجيا الممكنة:

- انطولوجيا تاريخية لذواتنا من حيث علاقتنا بالحقيقة، تنتج تأسيس أنفسنا كذوات معرفية.
- أنطولوجيا تاريخية لذواتنا من حيث علاقتنا بحقول السلطة، حيث تكون كذوات تؤثر في آخرين.
- وأخيراً أنطولوجيا تاريخية لعلاقتنا بالحقيقة تتيح لنا أن نكوّن أنفسنا كذوات أخلاقية.

إنها الخطة التي تتبعها فوكو طيلة مساره الفكري، عبر استقصائه لميادين العلوم التجريبية، والممارسات العقوبية، وممارسات الرغبة[55].

تلك هي الاشكالية التي ستشغل اهتمامنا في هذا العمل الذي يطمح إلى استقصاء «ألاعيب الحقيقة» ورهاناتها في الميادين التي ارتادها تباعاً فوكو.

إن فلسفة فوكو تتقدم على نمط «جهازيات عينية» dispositif حسب عبارة **دلوز** الذي يوظف مفهوماً صاغه فوكو ذاته.

والجهازية هي تجمع من الخيوط المتعددة ذات طبيعة مختلفة، تتبع مسارات غير متوازنة، ويقترب بعضها من بعض، أحياناً، كما يبتعد أحياناً أخرى. وكل خط من هذه الخطوط متقطع، خاضع «لمتغيرات الاتجاه»، والموجهات vecteurs هنا هي: **المواضيع المرئية والملفوظات** القابلة للصياغة، **والقوى** التي تمارس فعلها في شكل علاقات السلطة، **والذوات** التي تحتل مواقع شتى.

ولذلك عزل فوكو تباعاً ثلاث مستويات كبرى هي: **المعرفة والسلطة**

(54) راجع التمييز بين انطولوجيا الراهن «لدى فوكو» ووهم الحاضرية الذي يتجسد بجلاء في العرقية المركزية لدى دريفوس ورابينو.

- **Michel Foucault:** Un Parcours Philosophique PP: 174- 176.

(55) **Michel Foucault:** L'histoire de la Sexualité Tome 2: Usage des Plaisirs, Gallimard 1984 P: 12.

والذاتية، وتشكل هذه المستويات «حلقات متغيرات» Chaines de variables تنتزع الواحدة من الأخرى[58].

وينطلق دلوز في قراءته تلك لأعمال فوكو من التمييز الذي أقامه فوكو داخل أعمال «ريمون روسل» بين «آليات الرؤية» و«آليات التعبير»[56].

إن كل حقيقة تتحدد من خلال توزيعها لبعدين أساسيين هما: «الرؤية والكلام» وكل تشكيلة تاريخية تتميز بنظامها التوزيعي الخاص بها، فالرؤية تتغير من حيث نمطها، والملفوظات تتغير من حيث نظامها ـ إن ما يعنيه فوكو بالتاريخ هو: «تحديد المرئيات والملفوظات في كل عصر، تحديداً يتجاوز السلوكيات والعقليات والأفكار، ما دام يسمح بامكانها. إلا أن التاريخ لا يستجيب إلا لأن فوكو عرف كيف يبتكر، في ارتباط بطبيعة الحال مع التصورات الجديدة للمؤرخين، كيفية فلسفية بالمعنى الدقيق لطرح الأسئلة، وهي طريقة جديدة تعطي دفعاً للتاريخ»[59].

وهكذا تضعنا هذه الممارسة الفلسفية للتاريخ، أمام شكل جديد من أشكال «النقدية الكانطية»: بمعنى البحث هنا عن الشروط القبلية التي تحدد الكلام أو الرؤية أو «الملفوظات» و«المرئيات» كعناصر «خالصة» تصوغ الافكار في لحظة ما، كما تسمح بظهور أنماط معينة من السلوك.

وإن كان فوكو كما يقول ـ دلوز ـ يختلف عن كانط في تأكيده أن هذه الشروط هي شروط التجربة الواقعية وليس أي تجربة ممكنة؛ أي أنها شروط تتعلق بالموضوع وبالتشكيلة التاريخية وليس «بذات شمولية»، بل ان «القبلي» ذاته تاريخي[60].

---

(56) **Gilles Deleuze:** Qu'est-ce-qu'un Dispositif? in Michel Foucault Philosophe. Seuil 1989, PP: 185- 193.

(57) **Michel Foucault:** Raymond Roussel, Gallimard 1963.

(58) **Gilles Deleuze:** Foucault, minuit 1986. p: 56.

- وقد استفدنا من الترجمة العربية التي قام بها سالم يفوت: المعرفة والسلطة ـ المركز الثقافي العربي (الدار البيضاء) 1987.

(59) Ibid p: 67.

(60) Ibid p: 70.

وهكذا فإن الحقيقة لا تنفصل عن طرق بنائها وإقامتها، وألاعيب الحقيقة لا يتم تأويلها خارج استراتيجيات تشكلها.

إننا هنا أمام «إجراءات ملفوظية» و«عمليات آلية» ويتمثل اشكال الحقيقة في ضبطها والوقوف عليها.

فبخصوص المرئيات يتعين طرح السؤال الاساسي التالي:

«كيف نستخرج رؤى من هذه المواضيع والمواصفات؟ كيف تلمع وترسل بريقها وفي أي ضوء؟ كيف يتسلط الضوء على البناء؟ كذلك ما هي مواقع الذات باعتبارها متغيرات تلك الرؤى؟ من يحتلها؟ من يرى؟»[61].

أما بخصوص الاشكال التعبيرية فإن السؤال المطروح هو: «ما هي مدونة الكلمات والجمل والقضايا؟ كيف نستخرج منها الملفوظات التي تنطوي عليها؟ في أي مجموعة لغوية تتبعثر هذه الملفوظات تبعاً لاصناف وعينات»[62].

ومن هنا نلاحظ مع دلوز أن البعدين الأولين والاساسيين اللذين اكتشفهما فوكو في الجهازية هما «منحنيات الرؤية» Les courbes de la visibilité و«منحنيات الملفوظية» Les courbes de prononciation. فالمنحنيات كآلات «روسل» كما يحللها فوكو: آلات تمكن من الرؤية، وآلات تمكن من الكلام.

فالرؤية تحيل عموماً إلى نور ينير الأشياء الموجودة قبلياً، ولكل جهازية خطوط نور خاصة بها، ونظام إنارة، وطريقة في الانارة يتم بها نشر النور وإيقافه.

إن تاريخ الجهازيات هي تاريخية **أنظمة الانارة**، كما أنها أيضاً تاريخية **أنظمة التعبير**: ذلك أن الملفوظات تحيل هي الأخرى إلى خطوط تعبير، تتوزع عليها المواقع المتنوعة لعناصرها - فإذا كانت المنحنيات ذاتها ملفوظة، فذلك لأن التعبيرات منحنيات توزع متغيرات: فكل علم أو فرع معرفي يتحدد بالضبط بأنظمة الملفوظية التي يقيمها أو يولدها.

كما أن الجهازية تحتوي إلى جانب **خطوط الانارة وخطوط التعبير**، «خطوط قوى» lignes de forces وهي خطوط تمر من نقطة فردية إلى نقطة أخرى

(61) Ibid p: 70.

(62) **Gilles Deleuze:** Qu'est-ce-qu'un Dispositif? in Michel Foucault Philosophe. PP: 185- 193.

داخل الخطوط السابقة، فتصحح المنحنيات وتضع مسافات من خط إلى آخر، وتتأرجح بين الرؤية والكلام، فتعمل كسهام لا تفتأ تلتقي دون كلل بين الكلمات والأشياء.

إن خط القوى ينشأ «في كل علاقة بين نقطة وأخرى»، ويمر بكل مواقع جهازية ما، لا يمكن رؤيته ولا التعبير عنه، ولأجل ذلك يقترن بكل الخطوط الأخرى، ولكن يمكن مع ذلك فصله عن غيره. ويتعلق الأمر هنا ببعد «**السلطة** ـ فالسلطة هي البعد الثالث في هذا الفضاء، وهو بعد داخل في الجهازية، يتغير بتغيرها».

أما **الخطوط الاخيرة** التي انتهى فوكو إلى اكتشافها في آخر أعماله فهي خطوط «التنشئة الذاتية» Les lignes de subjectivation. إن أهمية هذه الخطوط تكمن في ما توفره من هامش خروج على خطوط القوى الكثيفة التي تفرض حدوداً نهائية.

وهكذا ففوكو يشعر أن الجهازيات التي يحللها لا يمكن أن يحدّدها خط يحيط بها إحاطة كاملة دون أن تتمكن بعض الموجهات من أن تمر فوقه أو تحته ـ ويحدث اختراق خط القوة وتجاوزه عندما لا تدخل القوة في علاقة خطية مع قوة أخرى، بل ترجع بدلاً من ذلك إلى نفسها، فتمارس فعلها على ذاتها وتؤثر فيها.

إن هذا البعد ـ بعد الذات ـ ليس محدّداً قبلنا، ولا هو خط جاهز، بل حصيلة مسار انتاج الذاتية داخل جهازية معينة، ولذلك لا ينشأ إلا بالقدر الذي تسمح به.

إنه خط انفلات من الخطوط السابقة، فليست الذات معرفة ولا سلطة، بل هامش تنشئة فردية تتخلص من علاقات القوى وهيمنتها.

إن الجهازيات إذن هي مركبات من خطوط الرؤية والتعبير، وخطوط القوى، وخطوط التنشئة الذاتية، إنها خطوط توزع وانكسار وتصدّع. وهي خطوط تتشابك وتختلط، ويقدم لنا فوكو خارطة متعددة الابعاد ترسمها. كما أنها خطوط تجد بجلاء مسارات العقلنة وتشعباتها وتسربها إلى مناطق شاسعة ومتعددة. ومن هنا يمتدح فوكو «تاريخية العقل» لدى نيتشه، ويؤكد أهمية البحث الابستمولوجي حول الاشكال المختلفة للعقلانية داخل المعرفة (كوبري، باشلار، كانجلام) كما يشيد فوكو بالبحث السوسيوسياسي حول أنماط العقلنة داخل السلطة (ماكس فيبر)، وربما يحتفظ لنفسه بدراسة أنماط من العقلنة في مواضيع أخرى. وتظل النتيجة الحاسمة التي يصل اليها فوكو هي رفض صيغة للحقيقة الشاملة؛ فالحقيقة ـ هي كما يقول

دلوز ـ مجموع الانتاجات التي تنشأ داخل جهازية ما. إذ الجهازية تحتوي على **حقائق تعبير، وحقائق** رؤية، **وحقائق** قوة، **وحقائق تنشئة ذاتية** ـ إن مسار الحقيقة هو مسار نشوء هذه الخطوط، ولا يمكن أن نستخرج من الجهازيات إرادة حقيقة تمر من جهازية إلى أخرى(62).

إن منهجيته تتحول بهذا المعنى إلى نوع من الخرائطية الجديدة، التي تتخذ ثلاث صيغ سنقف عندها في باقي فصول هذا العمل وهي على التوالي:

1 ـ **أركيولوجيا للمعرفة:** تحدّد علاقة الممارسات الخطابية بالحقيقة من خلال تتبع الحركية التاريخية للانظمة المعرفية المتتالية في تاريخ الفكر الغربي.

2 ـ **جينالوجيا للسلطة:** تبين كيف طرح سؤال الحقيقة عبر مسار نشوء ونمو الممارسات العقابية، وأنماط التأديب والاعتقال، ثم كيف يتم طرح هذا الاشكال في نموذج الدولة الحديثة؟

3 ـ **جينالوجيا للذات:** توضح عبر التجربة اليونانية والمسيحية كيف أرست استراتيجيات التنشئة الذاتية علاقة متميزة بالحقيقة.

إن إشكاليتنا تتحدّد إذن من خلال هذه المحاور الثلاثة المترابطة أوثق الترابط وهي محاور: الحقيقة والسلطة والذات. فالحقيقة يتم النظر اليها من خلال تجارب الذات المختلفة (الجنون، المعرفة، الاجرام، الجنس).

كما أن فوكو يكشف عن طابع السلطة الذي تتخذه المعارف، بل انه يبين أكثر من ذلك أن السلطة تنتج المعنى، وتكثف الحقائق.

ثم إن تجارب الذات هي دائماً تجارب سلطة تمارس على ذات أخرى أو تمارسها الذات على نفسها (مثل: السلطة الممارسة على الجنون، أو المجرم، أو سلطة الخطاب، أو سلطة الرغبة).

لفهم هذه الاشكالية لا بد من تجاوز بعض العوائق التأويلية الاساسية:

1 ـ إن مفهوم الحقيقة لدى فوكو يختلف جذرياً ـ كما بينا سابقاً ـ عن دلالات هذا المفهوم في تاريخ الانطولوجيا الغربية. فليست الحقيقة حصيلة تطابق

---

(62) **Gilles Deleuze:** Qu'est-ce-qu'un Dispositif? in Michel Foucault Philosophe. PP: 185- 193.

بين المفهوم ومرجعه في الوجود، ولا هو نتاج تأمل ذاتي يمارسه الـ أنا كما أنها ليست حصيلة نقد للعقل يعين حدود المعرفة الصحيحة المشروعة، أو هي مرادفة للقانون العلمي الذي يتم التحقق منه تجريبياً. إن فوكو يقيم قطيعة حاسمة مع كل أوجه الفهم الميتافيزيقي للحقيقة، ويندرج في سياق المشروع النيتشوي القائم على قلب الافلاطونية، بما يقتضيه ذلك من مقاربة جديدة للفلسفة كاستراتيجية تأويل وتشخيص، ترسم مسار تشكل الحقائق بمنحنياته وانفصالاته ورهاناته.

2 ـ ليست السلطة قمعاً أو إقصاء ـ كما سنرى لاحقاً ـ ولئن كان فوكو في مراحل أولى من مساره الفكري، قد اجتهد على إبراز ملامح العلاقة بين المعرفة والسلطة، من خلال تجارب اقصاء المجانين والمرضى والمجرمين، فإنه لم يتبنَّ في لحظة من اللحظات التصور الماركسي للسلطة، بل نفى بشدة البحث عن «جوهرها» و«عمقها»، إن السلطة تخترق كل فضاء، وتنتشر في كل الانحاء، وليست قمعاً خالصاً، بل تنتج الرغبة، وتولد الحقائق، وتندمج في استراتيجيات ورهانات متشعبة.

3 ـ ليس البحث في الذات لدى فوكو نمطاً من الاستبطان الميتافيزيقي، ولا من التحليل النفساني، أو تحليله المعيش Le Vecu على النمط الوجودي أو الفنمونولوجي.

إن ما يهم فوكو هو رسم مسار التنشئة الذاتية، وتقنيات الذات وآثار القوى المسلطة عليها، عبر تجارب متعددة، تشكل العلاقة بالحقيقة بعداً أساسياً من أبعادها.

إن هذه الاشكالية الثلاثية هي التي تفسر بوضوح علاقة فلسفة فوكو بالتاريخ التي يبينها في قوله:

«إن كتبي ليست مصنفات فلسفية، ولا دراسات تاريخية، بل هي شذرات فلسفية في ورشات تاريخية»[63].

(63) **Michel Foucault:** in - (Collectif): Michel Foucault, Syros 1985. p: 54.

الفصل الثالث

الحقيقة والخطاب: أركيولوجيا المعرفة

«إن تحليل الخطاب، لا يكشف عن شمولية المعنى، بل يبرز لعبة الندرة المفروضة، بجانب قدرة أساسية على الاثبات، إنها ندرة وإثبات، وفي النهاية ندرة الاثبات، وليست السخاء المستمر للمعنى».

فوكو

I ـ الاركيولوجيا كأنطولوجيا للحاضر

حاولنا في الفصل السابق من هذا العمل، أن نبين مقتضيات الممارسة الجديدة للفلسفة لدى فوكو، باعتبارها «أنطولوجيا الحاضر».

وتعود جذور هذه الانطولوجيا، كما يبين ذلك فوكو نفسه، إلى **كانط** الذي طرح لأول مرة «سؤال الحاضر» أي سؤال اللحظة الراهنة: «ماذا يجري اليوم؟ ما هي اللحظة الحالية التي نعيشها؟».

إن طرافة السؤال الكانطي، وملامح جدته تتلخص في التساؤل التالي: «ما الذي في الحاضر يشكل حالياً معنى للتساؤل الفلسفي؟». وفي جوابه على هذا السؤال، يجتهد فوكو في تبيان أن هذا العنصر (الموجود في الحاضر) مؤشر وعلامة على مسار يتعلق بالفكر والمعرفة والفلسفة.

إن الأمر يتعلق بإيضاح كيف أن ذلك الذي يتكلم كمفكر وعالم وفيلسوف. يشكل جزءاً من هذا المسار، وله دوره في هذا المسار الذي يعتبر في آن واحد عنصراً من عناصره وفاعلاً ومؤثراً فيه. إننا نجد هنا أن الفلسفة، تمارس لأول مرة «أشكلة راهنيتها الخطابية الخاصة»: أي لحظتها الراهنة التي تتناولها بالسؤال باعتبارها حدثاً يتعين عليها الكشف عن معناه، وقيمته وتميزه، وفي ثناياه يكتشف سبب وجودها وأساس قولها.

إن ما يميز خطاب الحداثة في الفلسفة هو إذن التساؤل حول اللحظة الراهنة، ودلالتها، والامكانات التي توفرها للفكر. وهكذا فالتنوير، كحدث متميز يدشن الحداثة الأوربية وكمسار دائم، يبرز داخل تاريخ العقل وداخل نمو وإرساء أشكال التقنية، كما يبرز في استقلالية المعرفة وسلطتها.

ولذا، فالتنوير ليس مجرد حلقة من حلقات تاريخ الافكار بل ثابت أساسي من ثوابت الفكر الفلسفي الغربي منذ كانط حتى الآن.

فكانط قد أسس التقليدين النقديين الكبيرين اللذين يتوزعان الفلسفة الحديثة. ففي عمله النقدي أسس التقليد الفلسفي الذي يطرح سؤال شروط إمكانية المعرفة المشروعة، السليمة ـ وهكذا نلاحظ أن جانباً كبيراً من الفلسفة الحديثة منذ القرن التاسع عشر قد اتخذ شكل «تحليلية الحقيقة».

إلا أن السؤال النقدي الآخر الموجود في الفلسفة الحديثة والمعاصرة هو سؤال: التقليد الفلسفي الذي يطرح الاشكال التالي:

«ما هي وضعيتنا الراهنة؟ ما هو الحقل الراهن للتجارب الممكنة؟» ـ إن الأمر هنا لا يتعلق «بتحليلية الحقيقة» وإنما «بانطولوجيا الحاضر». ويرى فوكو أن الخيار الفلسفي المطروح علينا حالياً هو: إما أن نختار فلسفة نقدية تكون فلسفة تحليلية للحقيقة عموماً، أو أن نختار فكراً نقدياً يأخذ شكل انطولوجيا لحظتنا الراهنة.

ويعترف فوكو أن هذا الشكل الفلسفي الأخير الممتد من هيغل إلى مدرسة فرانكفورت مروراً بنيتشه وماكس ڤيبر، هو الذي أسس منهجاً، تندرج فيه أعماله[1].

إن هذا النهج هو ما تشكل حفريات المعرفة لدى فوكو، أول تجسيد من تجسيداته. ولذا فإن فوكو عندما اختار عبارة «أركيولوجيا» للتعبير عن تاريخ للافكار، إنما كان وفياً للخط الذي أرساه نيتشه، الذي حوّل استعمال التاريخ من رصد الوحدات الثابتة، وتجذير مقولات الوعي والاتصالية ليصبح معولاً يهدم مفاهيم «الواقع» و«الهوية»، ويكرس الاختلاف والانفصال، على أنقاض المقومات الانتروبولوجية والميتافيزيقية لنظريات المعرفة.

يقول فوكو:

«يشمل الحس التاريخي استعمالات ثلاثة توجد على طرفي نقيض مع الانماط الافلاطونية للتاريخ:

الاستعمال الأول هو الذي يسخر من الواقع ويهدمه، وهو يتعارض مع مفهوم

---

(1) راجع درس فوكو حول نص كانط المشهور:

«Was ist Aufklärung?» **Magazine Litteraire** N° 207 Mai 1984 PP: 35- 39.

راجع كذلك:

- **Michel Foucault:** «Critique et Aufklärung» Bulletin de la Société Francaise de Philosophie- 84ème Année N° 2, Avril-Juin 1990, PP: 35- 63.

التاريخ الذي يعتمد التذكر والتعرف.

أما الاستعمال الثاني: فهو الذي يفتت الهوية ويقوّضها، وهو يقابل التاريخ ـ المعرفة. وعلى أية حال فالأمر يتعلق باستعمال التاريخ، استعمالاً يحرّره إلى الابد من النموذج الميتافيزيقي والانتروبولوجي للذاكرة.

يتعلق الأمر بأن نجعل من التاريخ ذاكرة مضادة، ونثبت فيه، نتيجة ذلك شكلاً آخر من الزمن»(2).

إن تاريخ المعرفة إذن لدى فوكو يتحول إلى سلاح فتاك، يرمي إلى تشتيت وتقويض الانساق الميتافزيقية، وتبيان القطائع وأنماط الانشطار التي تطبع مسار المعارف. فاهتمام فوكو الاساسي في أعماله الأولى بفضاء المعرفة، أمر يسهل تأويله بالنظر إلى مدى حضور الممارسات الخطابية في الواقع الاجتماعي العام، وما توفره من فرصة نادرة لطرح أشكال «الحقيقية» انطلاقاً من الأنظمة المعرفية المتتالية. إن الهاجس الأساسي الذي يهيمن على اهتمام فوكو في حفرياته للمعرفة الغربية هو البحث عن فكرة «النظام» الذي يرتب عناصر بنية معرفية ما ـ يقول في هذا السياق: إن النظام «هو في آن واحد ما يتبدّى في الاشياء بوصفه قانونها الداخلي، والشبكة السرّية التي ينظر من خلالها بمعنى ما ـ بعض هذه الاشياء البعض الآخر، وما لا يوجد «عبر شبكة نظرة أو انتباه أو لغة، وفي الخانات البيضاء من هذه المربعات فقط يظهر النظام في العمق كأمر كان هناك أصلاً، منتظراً بصمت لحظة الاعلان عنه»(3).

فالغرض إذن من الحفريات هو اكتشاف **«الانساق الاساسية في ثقافة ما»**. من حيث تحدّد وتحكم اللغة وفضاءاتها الادراكية ومجالاتها التبادلية وتقنياتها وقيمها وتراتب ممارساتها. وعندئذٍ يتبين أن هذه الانساق هي التي تحدّد «النظم التجريبية» وتفسّر النظريات العلمية والفلسفية:

«ففي كل ثقافة، بين استخدام ما يمكننا تنسميته القوانين المرتبة والتأملات

---

(2) **Michel Foucault:** Nietzsche, Genéalogie et Histoire- Hommage à Hyppolite.

جينالوجيا المعرفة ص: 63.

(3) **Michel Foucault:** Les mots et les choses, Gallimard 1966 p: 11.

الترجمة العربية: الكلمات والأشياء. مركز الانماء القومي: بيروت ص: 23 -24.

في النظام، هناك التجربة العارية للنظام وصيغ وجوده»[4].

إن مشروع «الحفريات» هو إذن نوع من «اثنولوجيا المعرفة الاوروبية» حسب عبارة **ميشال سر**، M.Serres وهي اثنولوجيا تصف حالات نمط من «العقل المتوحش»، وتقدم نوعاً من استيتقا جوانب الفكر المهمشة والمنسية داخل فضاء إشكالي: المعرفة واللاعقل ـ الوعي والمغايرة، الذات والموضوع.... هي نوع من «**الهترولوجيا**» Hétérologie تكشف عن الاختلاف والمغايرة كأرضية أساسية وحالة جذرية لكل فكر، بل لكل وجود.

كما أن الأركيولوجيا تحرف وتقلب استعارة كانط وهوسرل المشهودة: استعارة «الأرضية العميقة» Le sol profond لكي صبح أرضية «الحدّ» Limite و«الهامش»؛ فهي نظرية في الحدود والهوامش، ومنهج في «البنية القصوى» Ultra structure. إلا أنها تقلب وظيفة الحدّ: فتجعل من الخارج داخلاً، ومن السجّان سجيناً، ومن الذات موضوعاً. فعندما يتم النظر من الهامش اللانهائي يندثر التقابل ويصبح ذات الواحد le même، ويحتوي الآخر على ذات الواحد، بل يصبح ذات الواحد آخراً إزاء الآخر؛ ويصبح العنصر المتميز المستقل متعدداً.

إنها تحول تاريخ الافكار حسب عبارة «سرّ» إلى شكل من «ابستمولوجيا المكان»، ففوكو «**هندسي عنيد**» géomètre têtu، يحفر في حقلنا المعرفي ليرصد القطائع التي تفصلنا عن تراثنا الثقافي، بينما تتصوره معيشاً حيّاً يظهره فوكو وكأنه أنصاب ما قبل تاريخية ـ إذ سلفناهم غرباء بالنسبة لنا، يسكنون جزراً بعيدة تفصلنا عنها محيطات، وثقافتهم هي ثقافة مجموعة عرقية تفكر فيما لا يمكن التفكير فيه عندنا. إن الاركيولوجي يرجع إلى التاريخ وكأنه مكتوب بلغة منسية مهجورة ليست لغته، إنه يعلق هذه «العودة الفطرية» التي توحّد بين الباحث وموضوعه، ويقوّض التيار التواصلي الذي يسمح بالقول بالارتباط الثقافي بين المؤرخ والمؤرخ له.

إن هذه القطائع هي ما يسمح للمؤرخ أن يفصل موضوعه ويميزه حتى لا تظل تحجبنا عنه أوهام القرابة؛ وكأن تلك الثقافة لا يمكن أن تحدّد وترصد إلا من

(4) Ibid PP: 12- 13.

حيث هي بعيدة قد انتهت وتلاشت.

والاركيولوجيا ليست سوى «علم النقوش والكتابات المندثرة»؛ والاركيولوجي يقرأ الكتب كتماثيل وأنصاب سحيقة، مخيفة، ويؤرخ للغة مفقودة اليوم. إنها طريقة لدخول هذا الفضاء دون الانتماء اليه، الاقتراب منه دون أن يكون مشدوداً نحو قوة معنى ما[5].

II ـ الاركيولوجيا كتاريخية للحدث الخطابي

يبين فوكو أن الموضوع المركزي في تفكيره يكمن في تحليل «نظام الممارسات» باعتبار أن الممارسات هي موطن ائتلاف القول والفعل، والقواعد الالزامية والاسباب الواعية والمشاريع والبديهيات. ولذا فإن المقولة الاساسية في منهجه ليست مقولة «الانفصالية» Discontinuité، وإنما «الحدثية» Evenementualité أي ضبط الحدثية في تفرده وتميزه أو «العمل في اتجاه نمط ما في الحدثية». إن ما يهمه هو ضبط بعض الفرديات، التي تضيع عادة في البديهيات والكليات التي يقدمها الخطاب التاريخي.

إن غرضه هو الكشف عن «الشبكات» و«الاستراتيجيات» التي تشكل نظاماً سببياً تعددياً يشمل كل علاقات المعقولية داخل الظاهرة التاريخية[6].

وهكذا فإن ما يريده فوكو هو «إفراد الخطاب» وإبراز حدثيته، وهو ما يتم من خلال جملة من الاعمال النقدية:

1 ـ «إقامة حدود» هناك حيث تاريخ الفكر في شكله التقليدي يعطي لذاته فضاء غير محدد.

ـ رفض المصادرة التأويلية الكبرى التي تتوهم أن سيطرة الخطاب لا حدود لها، فالخطابات بالنسبة لفوكو تغدو ممارسات محدودة، لها حدودها وقواعد تشكلها وشروط وجودها.

---

(5) **Michel Serres:** Le Retour de la Nef. **Etudes Philosophiques** N° 3, Juillet-Septembre 1967, pp: 251- 264.

(6) **Michel Foucault:** La Poussière et le nuage in l'Impossible Prisons, Seuil 1980.

- رفض مقولة «الاصل البعيد» والفكرة القائلة بأن دور التاريخ في ميدان الفكر هو إيقاظ «المنسيات» وإجلاء «المخفي» والقضاء على السدود وإقامتها.

- رفض مقولة الذات صاحبة السيادة التي تأتي من الخارج لتنعش الانساق اللغوية الجامدة والتي تترك في الخطاب أثر حريتها غير القابل المحو.

2 ـ القضاء على أشكال التعارض والتقابل «اللامفكر فيها جيداً» مثل التعارض بين «حيوية الابداع» و«ثقل التقليد»، والتقابل بين فترات الانحطاط وفترات التفجر والنهضة. ويعني ذلك تحرير التاريخ من «الاستعارة الثلاثية» التي تثقل كاهله منذ القرن التاسع عشر (التطورية ـ البيولوجية ـ الديناميكية).

3 ـ رفع الطابع السلبي الذي وصم به الخطاب في وجوده الخاص إذ لهذا الطابع خصائص عديدة:

- عدم معالجة الخطاب إلا باعتباره عنصراً غير متميز بدون صلابة ولا قانون خاص به (فهو إما مجرد ترجمة للاشياء الصامتة أو مجرد موقع للتعبير عن الافكار والتخيلات أو المعارف أو الأغراض اللاشعورية).

- التقسيمات حسب النموذج السيكولوجي والفردي.(أثر المؤلف) أو حسب النموذج الدلالي (فكرة ـ غرض).

- الاقرار بأن كل العمليات قد أنشئت قبل الخطاب وخارجاً عنه (في مثالية الفكر أو جدية الممارسات الصامتة).

فالخطاب إذن ليس سوى زائد ينضاف إلى الكتلة الجامدة من الأشياء أو من العقل فهو «فائض» لا يقول شيئاً «ما دام لا يقول سوى ما قد قيل».

4 ـ تحرير تلك الفروع المعرفية التي تسمى تاريخ الافكار أو تاريخ المعارف من وضعها «غير اليقيني»، ذلك الوضع الذي يتجلى في صيغ متعددة (صعوبة تحديد الميادين وصعوبة تحديد المواضيع، وإقامة العلاقة بين الوقائع الفكرية وميادين التحليل الأخرى)[7].

إن الاركيولوجيا إذن ـ على النقيض من فلسفات التاريخ ـ لا تتحرى البحث

---

(7) **Michel Foucault:** Réponse à une Question- **Esprit** N° 5, Mai 1968. PP: 850- 874.

عن التجانس والتزامن، ولا تعمل على تجميد سيولة الزمن وحركيته، وتعويضها بالوحدات الرتيبة والاشكال الثابتة. إن ما تريد رسمه هو حركة «التعاقب» وأنماطه والصيغ المختلفة التي يتخذها، والمستويات المختلفة للتحول. ويكرر فوكو في هذا السياق أن قيام النهج الاركيولوجي مرهون بالتخلص من نموذجين:

أولهما: «**النموذج الخطي للكلام**»: حيث تتعاقب الخطابات ويتلو بعضها بعضاً.

وثانيهما: «**نموذج تدفق الوعي**»: حيث الحاضر ينفلت دوماً من ذاته داخل انفتاح المستقبل.

فالتشكيلات الخطابية ليس لها نفس الايقاع التاريخي الذي لسير الوعي أو خطية اللغة. فالاركيولوجيا ممارسة لها أشكال التسلسل والتعاقب الخاصة بها[8].

هكذا إذن تبحث الاركيولوجيا عن «القطائع» و«الانشقاقات» و«التصدعات»؛ وتقوض منطلقات التاريخ الكلاسيكي، كما تجذر وتكرس الاختلافات وتأخذها بجدّ: «وذلك بأن تجلي غوامضها وتحدد كيفية توزيعها وارتباطها وترابطها وتضايفها، والى أي مقولات متباينة تنتمي، يتعلق الأمر إجمالاً بوصف تلك الاختلافات دون إهمال إنشاء منظومة الاختلافات بينها.

وإذا كان ثمة من مفارقة في الاركيولوجيا، فإنها مفارقة لا تكمن في أنها تكثر من الاختلافات، بل من حيث أنها تأبى تقليصها واختزالها قالبة بذلك القيم المعتادة والمألوفة... إنها تجعل مما ينظر اليه عادة على أنه عائق موضوعاً لدراستها: ليس مشروعها هو تجاوز الاختلافات، وإنما تحليلها، وكشف قوامها، وتفريقها»[9].

إن الحفريات إذن هي ممارسة تاريخية تكشف عن أنماط تكون الخطابات وتعاقبها وتشابكها، وهوة الاختلاف التي تفصل بينها. ولذلك فإن «حفريات

---

(8) **Michel Foucault:** L'Archéologie du Savoir, Gallimard 1969 PP: 220- 221.

- حفريات المعرفة (الترجمة العربية) ص: 162 -161.

(9) Ibid PP: 222- 223.

- نفس المرجع ص: 163 -162.

المعرفة» تختلف اختلافاً بيّناً مع الفلسفة والعلم. ويوضح **فرانسوا فال** «الفروق بين الاركيولوجيا وتاريخ الفلسفة» في العناصر التالية:

1 ـ إن الفلسفة هي إلى جانب الأدب والتاريخ والدين أحد هذه الانماط الخطابية الكبرى التي جرت العادة على إقامة التقابل بينها؛ أما الاركيولوجي فيخضع مثل هذه الانماط الفردية للتساؤل والنقد؛ فالمجموعات اللفظية التي يتناولها لا تفتأ طيلة التاريخ، تتوزع وتتقاطع. والفلسفة هي في نهاية التحليل «أمر خطابي» لا يختلف جوهرياً عن الوقائع الخطابية الأخرى، ومن هنا طابعها «السطحي»: إذ ضبط الوحدات الخطابية الفعلية يتم خارجها.

ثم إن قراءة الفلسفات تنزع نحو البحث عن المعنى وتحيله إلى الذات، فهي قراءة تأويلية «Hermeneutique»؛ أما المحلل الاركيولوجي فيرفض الطابع التأليفي للذات ويعوّضه بأشكال انتظام الخطاب، لتحديد تميز واقتران الملفوظات.

2 ـ إن الاركيولوجيا لا تقوم بممارستها داخل حقل الفلسفة وإنما خارجها في «الجنون» و«العيادة» و«اللغة»... ولذا يرفض فوكو بشدة فكرة «وحدة الموضوع» و«تجانس الاسلوب» أو «نسقية المفاهيم» أو «تماثل الاغراض». إن ما ينطلق منه الاركيولوجي هو فضاء تنبثق منه أشياء تختلف وتتحول داخله. والكلمة المفتاح هنا هي «التبعثر» و«التوزع».

3 ـ من هنا الفرضيات الأربع لعمل الاركيولوجي: إتخاذ موقع لا يكون داخل الخطاب وإنما عند «حدّه»، أي داخل نسق العلاقات التي تؤسس ممارسته ـ عدم الرجوع بتشكيلة معينة إلى ذات مكبوتة ولو ضمناً، وإنما الكشف داخلها عن مواقع متعددة تؤدي إلى «انفصالية الذات» ـ إعادة ربط التنقلات(داخل نفس التشكيلة) بنظام قبل مفهومي وليس بلا تناقضية المفاهيم ـ إبراز «إنكسار» هذه النظريات في عمق نفس التشكيلة، ليس من خلال تعددية الآراء، وإنما بضبط امكانيات الخطاب داخل نفس الخطاب.

فالاركيولوجيا إذن ليست هي الفلسفة (كما تحدد في شبكة **المعنى والمتعالي** والذات)، ولا هي العلم (الذي يبسط على السطح تسلسل

مفاهيمه بافتراض مسبق لتجانسها النظري) - إن الاركيولوجيا تتعلّق «بالوضعيات» les positivités (أي المعطيات الخطابية)؛ والوضعية هي ما يتحدد داخل شروط عملية لممارسة ما. فالخطاب يتم ضبطه كل مرة من خلال ابراز قواعد إنتاجه(10).

إن هذه المقارنة بين مجال البحث الاركيولوجي والفلسفة، تشير بوضوح إلى تميز وطرافة الحقل الجديد الذي دشنه منهج فوكو؛ وهذا الحقل هو حقل «الملفوظات».

III - الاركيولوجيا كتحليل للملفوظات

حاولنا في الفقرة السابقة أن نحدد حقل الاركيولوجي المنهجي، باعتبارها حسب عبارة فوكو «وصف خالص للاحداث الخطابية» فعبارة خطاب تكتسي أهمية متميزة، باعتبار أن غاية الاركيولوجيا هي إبراز «شروط وجود» الخطابات وانتظامها الداخلي.

إن عبارة «خطاب» discours التي يستخدمها فوكو بكثرة في كتاب «الكلمات والاشياء» ترتكز على فكرة النسبية التاريخية لصيغنا الفكرية؛ فتفكيرنا يشتغل بحسب نظام من الرموز ينفتح من خلالها العالم بطريقة متميزة لسانياً وثقافياً. فالخطاب هو ذلك النظام الرمزي الذي يعين مجال الدلالة والفعل للعناصر المنضوية تحته. يقول فوكو معرفاً نظام الخطاب: انه هو «في آن واحد ما يتبدّى في الاشياء بوصفه قانونها الداخلي، والشبكة السرية التي ينظر من خلالها بمعنى ما - بعض هذه الاشياء البعض الآخر، وما لا يوجد إلا عبر شبكة نظرة أو انتباه أو لغة، وفي الخانات البيضاء من هذه المربعات فقط يظهر النظام في العمق كأمر كان

---

(10) **F. Wahl:** Hors ou dans la Philosophie? in **Foucault Philosophe** (Collectif) PP: 85-89.

(11) **Michel Foucault:** Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966 p: 11.

- الترجمة العربية ص: 23 -24.
- راجع كذلك:

- **Manfred Frank:** sur le concept de Discours chez Foucault- in (Collectif): Foucault Philosophe. P: 136.

هناك أصلاً، منتظراً بصمت لحظة الاعلان عنه»[11].

ويعترف فوكو في «أركيولوجيا المعرفة» أن عبارة «خطاب» في أعماله السابقة، ظل الغموض يلفها، فهي تعني أحياناً المجال العام للملفوظات وأحياناً أخرى، مجموعة متميزة من الملفوظات، وأحياناً ثالثة يقدم الخطاب على أنه ممارسة لها قواعدها[12].

ولذا يقدم فوكو تعريفاً جديداً، جلياً، لمفهوم الخطاب باعتباره:

«مجموعة من **الملفوظات** بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية، قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية... بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط وجودها... إنه تاريخي من جهة أخرى، جزء من الزمن، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكلة حدوده الخاصة، وألوان قطيعته وتحولاته والانماط النوعية لزمانيته بدل أن يطرح مشكلة انبجاسه المباغت وسط تواطؤات الزمن»[13].

يتجلى من هذا التعريف أن فوكو يحصر مجال الخطاب في الممارسات اللفظية، التي يتعين تحديد شروط ظهورها وانتظامها والكشف عن سماتها التاريخية. فالملفوظ إذن هو الوحدة الاولية للخطاب، ومدار سؤال وبحث الاركيولوجيا من حيث كونها تحليلية للاحداث الخطابية، ورسماً لحركية المعرفة وتحولاتها وانقطاعاتها. فالملفوظ إذن هو الاكتشاف الاساسي لفوكو في تحليليته للخطاب، ويقدمه في كتاب «الحفريات» باعتباره موضوع تحليل جديد، لم يسبق إليه، فلا يمكن اختزاله في التحليلات والصياغات الشكلية والصورية، وليس امتداداً للعلوم الانسانية التي تندرج في سياق «التقليد التأويلي»، ولا يمكن أن يصل اليه المنهج البنيوي (الذي يقصي المعنى نهائياً).

ويجتهد فوكو في وصف هذا المجال الجديد واستكشافه واستقصائه ـ إن هذه الارضية الجديدة هي من القرب منا، بحيث نجد صعوبة كبيرة في ضبطها. ففوكو لم يصل اليه إلا بعد كثير من التردد، ولقد وصفه بعد أن طبقه، ومن أجل

---

(12) L'Archéologie du Savoir. P: 106.

(13) Ibid. p: 153.

غايات تربوية «وكأنه مسار دائري ينطلق من التشكيلات الخطابية إلى الملفوظات ويرجع إلى التشكيلات الخطابية».

إن فوكو عندما فكر في تحليله للخطابات، اكتشف أن «موضوعه المركزي» كان يحوم حول ما يعتبره نمطاً من الوظيفة اللغوية المجهولة وهي «الملفوظ» فليس الملفوظ أداء لفظياً ولا قضية ولا حدثاً شكلياً[14].

إن الملفوظ يتميز عن «القضية» المنطقية، فيمكن أن نجد ملفوظين جد متمايزين، يرجعان إلى نظامين مختلفين، وإن كانا يتخذان شكل قضية أحادية القيمة المنطقية، تستجيب لنفس القوانين البنائية وتتضمن نفس الامكانات الانجازية. كما في المقابل، يمكن أن توجد قضايا جزئية وغير مكتملة، حيث يوجد ملفوظ بسيط ومكتمل ومستقل. فالمعايير التي تمكن من تحديد طبيعة القضية وتميزها واكتمالها لا تفيد في وصف الوحدة الفردية للملفوظ.

وكذلك الأمر بالنسبة للجملة، التي يبدو في الظاهر أنها ترادف «الملفوظ» ما دام الملفوظ يتوقف على وجود جملة قابلة لأن تعزل نحوياً. لكن تحليل الجملة النحوية يبين الفروق الحاسمة بين الجملة والملفوظ، فثمة العديد من الملفوظات النحوية التي لا تتفق مع البنية اللسانية للجمل مثل جداول التصنيف في البيولوجيا أو المعادلات الرياضية.

فليس هناك إذن أي ترادف أو تماثل بين الملفوظ والفعل التعبيري الانجازي Illocutoire أو المقولات المنطقية: فهناك مفلوظات ليست لها بنية منطقية سليمة، وملفوظات لا تتخذ شكل الجملة النحوية[15].

إن الملفوظ ليس هو إذن مجموعة من العلامات اللغوية، فلا مجال لضبط اللغة من حيث كينونتها المباشرة وكليتها ولئن كانت اللغة لا توجد دون

(14) راجع المقارنة الهامة التي قام بها دريفوس ورابينو بين نظرية الملفوظات ونظرية الألفاظ الخطابية: «Speech acts» كما عند أوستين وسيرل:

- **Drey Fus et Rabinow:** Michel Foucault: Un Parcours Philosophique PP: 73- 75.

(15) راجع هذه التمييزات في:

- L'Archéologie du Savoir PP: 107- 111.

ملفوظات، لكن ليس هناك أي ملفوظ ضروري بالنسبة لوجود اللغة؛ «فاللغة والملفوظ لا ينتميان لنفس المستوى من الوجود». فالبناء اللغوي المنتظم لا يكفي لكي يوجد ملفوظ، بل قد يكون الملفوظ هش البناء اللغوي، كما أن وجود الملفوظ لا يكفي فيه الحضور المادي للعناصر اللسانية.

إن ما يميز الملفوظات من حيث مبدؤها وواقعها هو: «**الندرة**»، وذلك ما يفصلها عن القضايا والجمل. فالصياغة الصورية تضمن توليد عدد لا يتناهى من القضايا بغض النظر عن التمييز داخلها بين الممكن والفعلي. أما الجمل فيتناقض بعضها مع بعض، وينفيه ويقصيه، بحيث أن كل جملة تتضمن ضمناً ما لم تقله، وبذلك ينفتح مجال تأويلي واسع يشكل «خطاباً متوازياً» بحيث أن «جدل الجمل خاضع دوماً للتناقض»، وذلك ما يسمح بتكاثر الجمل وتوليدها، مثلما أن التجريد الصوري يتيح توليد القضايا وتكاثرها.

أما الملفوظات فهي على عكس ذلك لا تنفصل عن فضاء الندرة الذي تتوزع فيه، فليس في مجال الملفوظات احتمالات ضمنية، أو إمكانات خفية، إن الملفوظ متجسد فعلي، ولا أهمية إلا لما تم النطق به والتعبير عنه في لحظة معينة، وعبر ثغرات وفراغات محددة.

وهكذا فما دامت الملفوظات نادرة وطفيفة فلا مجال لتوليدها، وليس من المهم معرفة هل هي طريقة جديدة أو هي استعادة وتكرار لنهج سابق، بل المهم في تحديد الملفوظات هو انتظامها بحسب قواعد الحقل الذي تتوزع داخله، فلا حاجة في تحديد الملفوظات إلى اللجوء إلى الأصل أو الذات المتعالية[16].

إن البحث إذن عن الملفوظ لا يتم عبر المسالك النحوية أو المنطقية، بل باعتباره وظيفة محدّدة لها نمط انتظامها وإطار تشكلها الخاص. فلا بد لوصف الملحوظ من التحرر من صورة العودة التي تخترق الزمان، نحو لحظة التأسيس الأصلية، حيث الكلام لم يكتس بعد صبغته المادية، بل ما زال قابعاً في بعد الانفتاح الكينوني الواسع واللامحدد.

إن هذا التحليل يرمي عكس ذلك إلى تناول الملفوظات في تراكمها

---

(16) G. Deleuze: Foucault, Minuit 1986. PP: 12- 14.

وكثافتها ـ إنه تحليل لا ينظر اليها ككليات دلالية وافرة المعنى، وإنما كصورة «تتخللها الفجوات ويطبعها التناثر» ـ لا تحيل الملفوظات إلى القصدية الباطنية أو إلى تأليف الذات وإنما إلى «التشتت الخارجي» ـ ليس الغرض هنا هو البحث عن الأثر الأصل المنسحب لغرض تأويله واكتشاف أسسه أو غايته. إن الغرض هو إقامة ما يدعوه فوكو «وضعية» Positivité «فتحليل تشكيلة خطابية ما، يعني دراسة مجموع الانجازات المنطوقة، في مستوى الملفوظات، ودراسة شكل الوضعية الذي يميزها، يعني بإيجاز، تحديد نمط وضعية خطاب ما»[17].

ويمكن أن نميز داخل الملفوظات بين ثلاث فضاءات:

1 ـ **الفضاء الجانبي** Espace collatéral: إنه فضاء متاخم أو متلاحم، يتكون من الملفوظات الأخرى التي تكون أجزاء من نفس المجموعة؛ وليس من المهم معرفة هل الفضاء هو الذي يحدد المجموعة أو العكس. فليس هناك فضاء متجانس، منفصل عن الملفوظات، وليس هناك ملفوظات بدون مواقع، وكلا الجانبين يختلطان في مستوى قواعد التكوين. ذلك أن الملفوظ ـ في مقابل القضايا والجمل ـ لا ينفصل عن التغير الملازم له، بحيث لا نكون أبداً في نسق نهائي مكتمل، بل لا نفتأ نمر من نسق لآخر. فالملفوظ ليس جانبياً ولا عمودياً، بل هو **عرضاني** Transversal، وذلك شأن قواعده. وهكذا فكل ملفوظ يشكل في ذاته كثرة وتعدداً، وليس بنية أو نسقاً. فالتشكيلة الخطابية تتحدد أولاً بخطوط التغير والتحول الملازمة لها، وذلك ما يميز **موقعية** الملفوظات عن **تصنيفية** القضايا **وجدلية** الجمل.

2 ـ **الفضاء المترابط** L'espace correlatif: لا يتعلق الأمر هنا بعلاقة الملفوظ بغيره من الملفوظات، بل بذواته وموضوعاته ومفاهيمه. ففي حين تحيل الجملة إلى ذات تمتلك التعبير وتتمثل في ضمير المتكلم المفرد أو من ينوب عنه، فإن الملفوظ لا يحيل إلى شكل أحادي وإنما إلى مواقع جد متنوعة ومختلفة، هي أجزاء لا تتجزأ من الملفوظ ذاته. فالجملة تظل هي ذاتها لا تتغير، أما الملفوظ فيتغير بحسب الذات ومواقعها المختلفة (مؤلف، قاص...). إلا أن هذه المواقع

---

(17) **Foucault:** L'Archéologie du Savoir. P: 104.

- حفريات المعرفة ص: 119.

كلها ليست أشكالاً من ذات أصلية، تصدر عنها الملفوظات: بل على العكس إنها مشتقة من الملفوظ ذاته؛ وبالتالي فهي صيغ «لا شخصية» تنتسب للمجهول، وليس لاشخاص فاعلين.

أما بخصوص القضايا فهي تفترض دوماً وجود مرجع لها، فالمرجعية والمقصدية ثوابت في تعيين القضية؛ أما الملفوظ فله «موضوع خطابي» لا يرتبط بأحوال ومقتضيات بعينها، بل هو مشتق من الملفوظ ذاته، ومن حدود تغيره وتحوله. كما أن الملفوظات تتميز عن المفاهيم: فلكل كلمة مفهوم هو مدلولها. إلا أن الملفوظ له مفاهيمه أو على الأصح «رسومه الخطابية» الخاصة به، في ارتباط بأنساق متغيرة، حيث يلعب الملفوظ دور الدلالة الأصلية. فالفضاء المترابط هو إذن النظام الخطابي لمواقع الذات والمواضيع والمفاهيم داخل تشكيلة معينة من الملفوظات.

3 ـ **الفضاء التكميلي**: هو فضاء التشكيلات غير الخطابية (المؤسسات، الاحداث السياسية، الممارسة الاقتصادية...).

فالملفوظات تحيل إلى وسط مؤسسي، بدونه لا يمكن لموضوعات الملفوظ وذواته أن تظهر. إلا أنه لا مجال لاقامة نوع من «التوازي العمودي» بين التشكيلات غير الخطابية والتشكيلات الخطابية للملفوظات، أو إقامة نوع من «العلية الافقية» بينهما، بحيث تكون الاحداث والمؤسسات محدّدة للبشر باعتبارهم مؤلفي ملفوظات.

إن فوكو يرسم خطاً ثالثاً هو خط «**علاقات خطابية مع الاوساط غير الخطابية**»، بحيث لا تكون في ذاتها داخلية أو خارجية بالنسبة لمجموعة الملفوظات، وإنما هي الأفق الذي يحدّد ظهور موضوعات الملفوظات ومواقعها المحددة[18].

ويجمل فوكو مقتضيات وصف الملفوظات ـ الموضوع المركزي للاركيولوجيا ـ في العناصر الآتية:

---

(18) راجع هذا التمييز بين الفضاءات الثلاث في:

- **Gilles Deleuze:** Foucault, PP: 14- 19

1 ـ إن وصف الملفوظات لا يشمل كل الصيغ والانجازات اللغوية، ولا هو تحليل منطقي للقضايا، ولا تحليل نحوي للجمل، أو تحليل سيكولوجي أو اجتماعي، بل «يبلور نمطاً آخر في تناول الانجازات اللفظية، وفي تفكيك تعقدها وفرز الالفاظ التي تتشابك فيها والوقوف على مختلف الانتظامات التي تخضع لها».

2 ـ إن تحليل الملفوظات لا يتناول سوى ما قد قيل بالفعل، أي ما تم إنجازه في الواقع، ويقدمها من حيث تفردها وتميزها ـ إنه تحليل تاريخي، وإن كان يقصي المسبقات التأويلية التي ترصد المعاني الخفية في الخطاب والدلالات الثاوية فيه، وتملأ الفراغات المتضمنة فيه. إنه تحليل يقف عند نمط وجود الملفوظات وحدودها وإطار تجليها.

3 ـ إن الملفوظ وإن كان غير خفي، فإنه ليس مباشراً، منكشفاً للعيان، بل لا بد له من تغيير النظر ومواقع الرؤية حتى نتمكن من رؤيته ولعله «من فرط ظهوره قد غدا خفياً». ويعود ذلك لعدة أسباب من بينها أن الملفوظ ليس وحدة لغوية كالجمل والقضايا، بل يقوم بفعله داخلها ومن خلالها، ويكشف عن نمط وجودها وطبيعتها.

كما أن تحليل الملفوظات لا يتجاوز مستوى نمط وجود اللغة الخاص بها، بينما اللغة تبدو دائماً موقعاً للمعنى الذي يحيل إلى مرجع خارج عنه. أضف إلى ذلك أن الملفوظ باعتباره شرط كل تحليل، فإنه لا يقبل أي تحليل. «فاللغة في مستوى ظهوّرها ونمط وجودها هي الملفوظ وتنخرط من حيث هي كذلك في سلك ليس ترنسنتاليا ولا انتروبولوجيا»[19].

نستنتج إذن من العناصر السابقة أن الاركيولوجيا باعتبارها وصفاً للملفوظات ونمط انتظامها والعلاقة بينها، تختلف منهجياً عن كل أشكال تاريخ الافكار أو تاريخ الفلسفات والعلوم. فلا هي تعتمد الكشف عن سلاسل الحجج والبراهين «على طريقة تاريخ الفلسفة أو العلم (مثل النهج الذي يستخدمه مارسيال غيرو M.Gueroult أو كويري A.Koyré)، كما أنها تختلف عن الوصف اللساني الذي يقيم جداول الاختلافات.

(19) **Michel Foucault:** L'Archéologie du Savoir, PP: 103- 148.

إن منهج الاركيولوجيا يتناول «أنظمة تبعثر» الملفوظات Les systèmes de dispersion.

وبالتالي فإنها بحث في **«التشكيلات الخطابية»** Les Formations Discursives؛ ويعرف فوكو التشكيلة الخطابية بقوله:

«حينما نتمكن من إثبات منظومة تبعثر ما من هذا النوع، داخل عدد معين من الملفوظات، وعندما نقف على شكل ما من أشكال الانتظام (يتخذ صورة نظام أو اقتران أو مواقع أو مجاري عمل أو قول) بين الموضوعات وأنواع التعبير والتصورات والاختيارات الفكرية، سوف نقول من باب الاصطلاح أننا أمام **تشكيلة خطابية**»[20].

فعبارة تشكيلة خطابية هي التي تعبّر بوضوح عن انتظامات الخطاب، من حيث طابع التبعثر والتشتت الذي تتسم به الملفوظات، وذلك ما يميز هذا المفهوم عن المقولات التصنيفية الأخرى كالعلم والايديولوجيا والنظرية.

أما عناصر هذا التوزع والتبعثر فهي **«الموضوعات»** و**«الصيغ اللفظية»**، و**«المفاهيم»** و**«الاختيارات الفكرية»**. فمن أجل إفراد الخطاب وإقامة الحدود التاريخية للملفوظات، وإجلاء انتظامها يقدم فوكو ثلاث مجموعات من المعايير:

1 - «معايير التكون» Les critères de formation

فما يبرز تمييز خطاب ما مثل «الاقتصاد السياسي» أو «النمو العام» ليس هو وحدة الموضوع أو البنية الصورية ولا هيكله المفهومي أو مضمونه الفلسفي وإنما وجود **قواعد تشكل** بالنسبة لكل **مواضيعه**، ولكل **عملياته ومفاهيمه واتجاهاته النظرية**.

2 - «معايير التحول» Les critères de Transformation

يمكن إبراز خطاب ما (كالتاريخ الطبيعي مثلاً) إذا أمكن تحديد **الشروط** التي التقت في لحظة معينة، لتسمح بتكون مواضيعه وعملياته ومفاهيمه واتجاهاته

(20) Ibid P: 53.

- حفريات المعرفة ص: 37.

النظرية، وإذا أمكن تعيين **التغيرات الداخلية** التي حدثت داخل تلك الوحدة الخطابية، وأمكن تحديد **عتبة التحول**، التي بداية منها أمكن انبثاق قواعد جديدة.

3 ـ معايير الاقتران: Les critères de corrélation

أي معرفة مجموع **العلاقات** التي تحدد خطاباً ما (كالطب العيادي مثلاً)، وتعين موقعه بين الخطابات الأخرى (كالبيولوجيا والكيمياء والنظرية السياسية)، وداخل السياق غير الخطابي (المؤسسات، العلاقات الاجتماعية، الوضع الاقتصادي والسياسي)[21].

إن المنهج الاركيولوجي إذن يتحول إلى بحث في أنماط تكون «الموضوعات» و«الصيغ اللفظية» و«المفاهيم» و«الاختيارات النظرية» وذلك ما سنحاول هنا الوقوف عنده ببعض الايجاز:

1 ـ تكون الموضوعات:

أشرنا من قبل، إلى أن فوكو ينتقد فكرة «المواضيع الطبيعية»، بمعنى أن الخطاب ليس موقعاً قبلياً، تحشر فيه وتتراكم مواضيع جاهزة، بل هناك شروط معقدة لتكون الموضوعات الخطابية؛ وهي شروط وضعية لعلاقات كثيفة لا بد أن تتوافر لكي يتشكل مجال قولي محدود ومحدد المجال. فليس بامكاننا الحديث في أي حقبة عن أي موضوع شئنا الحديث عنه، كما أن إمكانية القول الجديد متعذرة عصية. كما أن هذه العلاقات ليست حاضرة في الموضوع، بل تنشأ في فضاء خارجي (مؤسسات سياقات اقتصادية وأنماط سلوكية وتقنيات وصيغ تصنيفية). وهذا الفضاء الخارجي هو الذي يسمح له بالظهور بالدخول في ارتباطات معقدة ومتعددة لابعاد مع موضوعات أخرى، يقترن بها من جهة ويبتعد عنها ويتميز من خلالها.

ويقسم فوكو هذه العلاقات إلى ثلاثة أنماط ممكنة هي:

- منظومة «العلاقات الأولية أو الواقعية» (العلاقة بالمؤسسات والتقنيات والاشكال الاجتماعية).

(21) **Michel Foucault:** Réponse à une Question - **Esprit,** Mai 1968.

- منظومة «**العلاقات الثانية أو العلاقات الفكرية**».

- منظومة «**العلاقات الخطابية**».

وما يهم في المبحث الاركيولوجي هي المنظومة الاخيرة، وتحديد ارتباطاتها بالمنظومتين الأولى والثانية.

ويبين فوكو أخيراً أن العلاقات الخطابية ليست موجودة داخل الخطاب، ولا ترتبط بالمفاهيم والكلمات، وليست مجالاً لتحليل نحوي أو منطقي؛ ومع ذلك فإنها ليست «خارج الخطاب»، بل تتخذ موقعها عند «حدوده»، وتميزه من حيث هو «**ممارسة**» لها مواضيعها وأدواتها التحليلية والتصنيفية التي تمكن من دراسة وتحليل وتفسير تلك الموضوعات المميزة له[22].

2 ـ تكون الصيغ اللفظية:

بينا من قبل، أن فوكو يرفض بشدة المقولات النظرية التي تقوم عليها تاريخانية الوعي، ومن بين هذه المقولات «**وحدة الذات**» التي يفترض انها تؤسس إطار المعقولية وتعمل على **تأليف** معرفتها في سياق تطابق مباشر بين نشاطها التركيبي والواقع الذي تتناوله.

إن ما تعلن عنه الاركيولوجيا هو «تبعثر الذات»، التي أصبحت تتوزع إلى أوضاع ومواقع مختلفة ومتباينة، تتحدد بالمستويات الخطابية، والحقول اللفظية التي تتكلم منها؛ والعلاقات المعقدة بينها. إنها تبحث في مجال انتظام مختلف مواقع الذاتية، فهي خطاب «كله خارج، لا باطن فيه، تتبسط عليه مجموعة المواقع المتمايزة للذات»[23].

3 ـ تكون المفاهيم:

إن الاركيولوجيا ليست منهجاً استنباطياً أو تحليلاً منطقياً يتتبع المفاهيم من حيث دلالاتها، وإنما غرضها هو رصد مواقعها داخل تنظيم حقل الملفوظات، الذي

---

(22) **Michel Foucault:** L'Archéologie du Savoir. PP: 55- 67.

(23) Ibid. PP: 68- 74.

- راجع كذلك:

Qu'est-ce-qu'un auteur? «Bulletin de la Société Française de Philosophie 1970».

ينطوي على:

- «**أشكال تعاقب**» (كالبحث في صيغ ترتيب السلاسل اللفظية وأنماط التبعية والارتباط بين الملفوظات والمقاييس البلاغية التي تمكن من التركيب بين فئتين من الملفوظات).

- كما تنطوي على «**أشكال تواجد**» Coexistence، ترسم «حقل حضور» (أي الملفوظات التي تمت صياغتها فعلاً، وأصبحت لها منزلة معترف بها سواء اعتبرت حقيقة مقبولة أو تم إقصاؤها) و«حقل تلازم» champ de concomitance (ونعني هنا الملفوظات التي تهم مواضيع متباينة لكنها ذات دور فاعل داخل الملفوظات المدروسة، من حيث هي أصل يقاس عليه أو مبادئ كلية أو نماذج...) و«حقل ذاكرة» champ de mémoire (ملفوظات مندثرة لم يعد لها مجال صلوحية، لكن تنشأ بخصوصها بعض روابط النسب والاتصال والانفصال والتحول).

- أما الأشكال الأخيرة فهي «إجراءات التدخل» les procédures d'intervention، التي تختلف من تشكيلة خطابية لأخرى؛ وتتخذ مظاهر عديدة: كمناهج وتقنيات كتابة الملفوظات، أو صيغ ترجمتها إلى ملفوظات كيفية والعكس بالعكس، وطرق التحقق منها وتقريبها إلى اليقين.

إن وصف الحقل اللفظي لتحديد تكون المفاهيم، لا يتم من خلال وصف المفاهيم بصفة مباشرة أو إحصائها والمقارنة بينها، فالاركيولوجي لا يبحث عن «الهيكل التصوري» لنص ما، مأخوذ على حده، أو علم ما في لحظة محددة: فتحليل الملفوظات لا بد أن يتم في مستوى «قبل مفاهيمي» وهذا الحقل ليس أفقاً نظرياً خالصاً أو إطاراً تجريبياً، أو مصدراً قبلياً، بل ان المستوى لا يتجاوز سطح الخطاب وصيغ انتظامه، وقواعده الفعلية[24].

4 ـ تكون الاختيارات النظرية:

إن الفروع الخطابية المختلفة (كالاقتصاد والطب والنحو وعلم الكائنات)، تقوم على جملة من التنظيمات المفهومية، وتجمعات من المواضيع، والانماط

(24) L'Archéologie du Savoir, PP: 75- 84.

اللفظية، يشكل عمومها على اختلاف درجات انسجامها وصرامتها وثبات أغراضها، ما يسميه فوكو «**استراتيجيات**».

ويهدف التحليل الاركيولوجي إلى الكشف عن أنماط توزعها ومظاهر اقترانها وتعاقبها، من خلال بعض الموجهات الاساسية:

- تحديد «**نقاط انكسار**» الخطاب الممكنة التي تنقسم إلى «نقاط تنافر» (يمكن لموضوعين أو مفهومين أن ينتميا لنفس التشكيلة الخطابية، دون أن ينتميا لنفس المجموعة اللفظية)؛ و«نقاط تعادل» (العاملان المتنافران اللذان تكونا بنفس الكيفية وحسب نفس القواعد، يوفران خياراً يعوض غياب الانسجام بينهما)، و«نقاط انسجام» (الاشكال اللفظية تشتق انطلاقاً من هذه العناصر المتنافرة والمتعادلة في آن واحد).
- وصف «المراتب النوعية للقرار» وخصوصاً دور الخطاب المدروس بالنسبة للخطابات التي تعاصره أو تجاوره، وذلك ما يتطلب كشفاً دقيقاً عن مختلف الروابط الممكنة بين المجموعات الخطابية: فيمكن للخطاب المدروس أن يكون نسقاً صورياً إزاء خطابات أخرى أو نموذجاً لها، أو يرتبط بها بعلاقات تحديدية مشتركة أو بعلاقات تكامل وتماثل أو تعارض.
- تحديد وظيفة الخطاب داخل «**حقل الممارسات غير الخطابية**» مثل الدور الذي لعبه «النحو العام» في الممارسة التربوية، والدور الذي لعبه «تحليل الثروة» في المجال الاقتصادي والسياسي. كما يشمل هذا المبحث - الذي سنتوسع فيه في الفصل القادم - النظر في «**نظام ومسارات تملك الخطاب**» (الافراد أو المجموعات التي تمتلكه وتختص بشرحه وتفسيره واستثماره في الممارسة). وكذلك رصد «**المواقع الممكنة من الخطاب التي تغدو محط رغبة**» (المواقع التي يحتلها الخطاب إزاء الرغبة)[25].

إن تحليل الملفوظات إذن يقصي الوحدات الخطابية الجاهزة (العلوم، الاصناف الأدبية)، كما يقصي المواضيع الطبيعية والمفاهيم المنطقية الأولية، ويركز على شروط تكون وتحول واقتران المفاهيم والمواضيع والصيغ اللفظية

---

(25) Ibid. PP: 85- 93.

والاستراتيجيات الخطابية.

وينتج عن ذلك أن الاركيولوجيا ليست تحليلاً منطقياً للمفاهيم، ولا ابستمولوجيا علوم (بالمعنى الضيق للعبارة)، إنها تبحث في فضاء أوسع من العلوم والأنماط الأدبية، هو فضاء **المعرفة**، إنها منهج واسع يتحرك خارج حدود العلوم الرسمية المعترف بها، ولا يمكن أن يختلط مع أي من هذه الشعب المعرفية لأنه يتجاوزها كلها - إن الاركيولوجيا - حسب عبارة ماريتي - هي «أكثر المناهج وضعية»، كما هي «تاريخية نقدية» ليس لأنها تحاكم الماضي وتحكم عليه، بل لأنها على العكس توجه النظر اليه وتمكن من رؤيته[26].

ويحدد فوكو مفهوم «المعرفة» بقوله:

«فالمعرفة هي ما بإمكاننا أن نتحدث عنه داخل ممارسة خطابية تكون من ثم متميزة: هي الميدان المكوّن من مختلف الموضوعات التي قد تحصل أو لا تحصل في المستقبل على صفة العلمية... والمعرفة هي كذلك الفضاء الذي يمكن للذات أن تحتل فيه موقعاً تتكلم منه عن موضوعات اهتمامها داخل خطاب معين... المعرفة هي كذلك حقل تناسق الملفوظات وتضايفها، فيه تظهر المفاهيم، تطبق وتحول... وأخيراً تتحدد المعرفة بامكانيات الاستخدام والتملك التي يوفرها الخطاب»[27].

ويتضح من هذا التحديد للمعرفة أنها الحقل الواسع الذي تنتظم داخله الملفوظات، وتتكون مفاهيمها وموضوعاتها وصيغها واختياراتها النظرية، كما تنشئ فروعاً وشعباً قد تتخذ صبغة العلمية وقد لا تتخذها.

وهكذا هناك بعض المعارف المستقلة عن العلوم، ولكن لا توجد معارف دون ممارسة خطابية محدّدة، وكل ممارسة خطابية تتحدد بالمعرفة التي تكونها. فبدلاً من محور «**الوعي - المعرفة - العلم**» ومنطلقاته الغائية، تقيم الاركيولوجيا محوراً تسلسلياً آخر هو محور «الممارسة الخطابية - المعرفة - العلم»[28] ولذلك

---

(26) **A.K. Marietti:** Foucault. pp: 5- 6.

(27) L'Archéologie du Savoir. P: 238.

- حفريات المعرفة ص: 175.

(28) Ibid. p: 238.

فالعلوم ليست سوى عناصر من النظام المعرفي، تتخذ مواقعها داخله، وترتبط بعلاقات شتى مع عناصره الأخرى التي تتمثل في فضاءات مختلفة تشمل النصوص الأدبية والفلسفية بل وحتى الإساطير والحكايات والتأملات والقواعد المؤسسية. فلا شيء إذن يسبق المعرفة، ما دامت «نظاماً عملياً» لتشكيلة تاريخية ما ـ لا يوجد شيء خلف المعرفة؛ بمعنى أنها لا توجد إلا بحسب عينات متعددة ومتباينة.

ومن هنا كانت نزعة فوكو «البرغماتية أو الوصفية» حسب عبارة دلوز الذي يضيف قائلاً:

«ليست المعرفة هي العلم، فهي لا تنفصل عن هذه العتبة أو تلك حيث تجد مكانها، بل لا تنفصل حتى عن التجربة الادراكية وعن قيم المخيال وأفكار العصر أو معطيات الرأي العام ـ المعرفة هي **وحدة بناء** يتوزع في مختلف العتبات، بل البناء ذاته لا يوجد الا كتكدّس لتلك العتبات تكدّساً يتخذ اتجاهات متباينة، والعلم ليس سوى تكدس واحد من تلك التكدسات. والعناصر الوحيدة المكونة للمعرفة، هي الممارسات أو الوضعيات: ممارسات خطابية أي الملفوظات وممارسات غير خطابية هي الرؤى. لكنها ممارسات تتقمص دوماً زي **عتبات أركيولوجية**، تشكل تقييماتها غير الثابتة، الاختلافات التاريخية بين الابنية»[29].

وهكذا تتحول الاركيولوجيا باعتبارها تحليلاً للملفوظات وصيغ انتظامها إلى منهج في تاريخية الانظمة المعرفية وأنماط تكونها وتحولها واقترانها.

IV ـ الاركيولوجيا كتحليل تاريخي للانظمة المعرفية

إذا كانت الأركيولوجيا تحليلاً للتشكيلات الخطابية والوضعيات والمعارف من حيث علاقتها بالعلوم، فإنها إذن تحليل للأنظمة المعرفية أو «الابستميات» Epistemé. ويستخدم فوكو هذه العبارة لتمييز موضوع الاركيولوجيا عن الاشكال الأخرى الممكنة من تاريخ العلوم.

والابستمية ـ كما يشرحها فوكو ـ ليست تعبيراً عن «رؤية العالم»، كما أنها ليست شكلاً من المجال التاريخي الممتد أو المصدر المشترك لكل المعارف

---

(29) **G. Deleuze:** Foucault, p: 59.

ـ الترجمة العربية ص: 59.

والعلوم، ولا هي محطة من محطات تطور العقل واكتماله. إن الابستمية كما يعرفها فوكو هي:

«هي مجموع **العلاقات** التي بامكانها أن توحّد في فترة معينة بين الممارسات الخطابية التي تفسح المجال أمام أشكال ابستمولوجية وعلوم، وأحياناً، منظومات مصاغة صورياً، إنها النمط الذي يتم حسبه الانتقال، داخل كل تشكيلة خطابية، إلى التنظير الابستمولوجي والعلمية والصياغة الصورية، إنها أيضاً نمط توزع تلك العتبات التي يوافق بعضها البعض أو ينضاف اليه أو يبتعد عنه زمنياً، والروابط الجانبية التي يمكن أن تنشأ بين بعض الاشكال الابستمولوجية وبعض العلوم من حيث أن هذه وتلك، تنتسبان لممارسات خطابية، لكنها متمايزة ـ ليست الابستمية صورة المعرفة أو لوناً من المعقولية، باختراقه لأكثر العلوم تبايناً وأشدها اختلافاً، يبين عن الوحدة العليا للذات والفكر أو العصر.

هي مجموع العلاقات التي يمكننا الوقوف عليها في فترة ما بين العلوم حينما نحلل مستوى كانتظاماتها الخطابية[30].

يتضح إذن من التعريف السابق، أن الأركيولوجيا باعتبار موضوعها (المعرفة)، هي المنهج الذي يمكن من تتبع خارطة الملفوظات، وتعيين تراتبها، وأنماط المرور من طبقاتها، ورسم عتبات كل فرع معرفي منها.

إنها كما يعرفها بورجلين «الحقل الذي تتحدد فيه، في لحظة معينة، القبليات التاريخية، وشروط امكانية المعرفة، ومبادئ انتظامها»[31].

فمفهوم «الابستمية» إذن يقتضيه الاشكال المنهجي الذي لا بد أن يطرح على أي منهج قائم على القطائع والانفصالات، من حيث ضرورة تعويض الوحدات الفكرية الاتصالية التقليدية بمعايير جديدة تمكن من تصنيف المعارف وتعيين طرق انتظامها.

وقد يكون مفهوم «الابستمية» في هذا السياق له بعض أوجه القرابة مع

---

(30) **Michel Foucault:** L'Archéologie du Savoir. p: 250.

- حفريات المعرفة ص. 183.

(31) **Burgelin:** L'Archéologie du Savoir **Esprit,** Mai 1967.

مفهوم «البراديغم» Paradigme لدى كوهين T.Kuhn الذي استوحاه من فيتغنشتاين Wittgenstein، ويتجلى هذا التشابه بين المفهومين في غائية تصنيف المعارف والتأريخ لها دون اللجوء إلى المنحى التأويلي أو إلى مرجع غامض مشترك أو إلى البحث الشكلاني[32].

ويرسم فوكو بجلاء منهجية وصف الابستميات في كتابه «الكلمات والأشياء» المخصص لرصد تلك الانظمة المعرفية، وتتبع تحولاتها وقطائعها، فيقول إن الهدف منها هو: «العثور على **المنطلق** الذي كانت منه المعارف والنظريات ممكنة، وحسب أي **مدى** تكونت المعرفة، وعلى خلفية أية **قبلية تاريخية**، وفي عنصر أي وضعية تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكون، وتجارب من الانعكاس في الفلسفات، وعقلانيات من الشكل وربما كي تتفرط بعد ذلك وتتلاشى... إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي، **الابستمية**، حيث المعارف - منظوراً إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمتها العقلية أو إلى صورها الموضوعية، تعزز وضعيتها وتظهر هكذا تاريخاً ليس تاريخ كمالها المتزايد، وإنما بالاحرى تاريخ شروط امكانيتها»[33].

ينبني هذا التعريف على الفكرة الاساسية التي تشد لحمة الكتاب، وهي القول: بأن **المعرفة لها وضعية** Positivité. ويستخدم فوكو هذه العبارة بعيداً عن دلالاتها الابستمولوجية المباشرة التي كانت تحصرها في الخطاب العلمي.

فالمعرفة إذن باعتبارها تتحصل على «وضعية»، لا يمكن أن تتناول بالرجوع إلى شيء آخر غيرها، سواء كان شكلاً من المعرفة أكثر اكتمالاً تقاس عليه، أو شيئاً

---

(32) راجع كتاب كوهين:

- **Thomas S. Kuhn:** La Structure de révolutions Scientifiques, Paris, Flammarion 1972.

- وحول المقارنة بين «الأبستمية» و«البراديغم»، راجع حوار فوكو في:

- L'ARC. N° 70. p: 18.

- وكذلك:

- **Drey Fus et Rabinow:** Michel Foucault: Un Parcours Philosophique. PP: 92- 93.

(33) **Michel Foucault:** Les mots et les choses, p: 13.

- الترجمة العربية ص: 25.

آخر من طبيعة أخرى كالبنى الاقتصادية والاجتماعية تكون تعبيراً عنه أو إنعكاساً له.

إن كتاب **«الكلمات والاشياء»** يدرس نشوء العلوم الانسانية إنطلاقاً من الشبكة المفهومية للمعارف التي هي شرط امكانية تشكلها دون اللجوء إلى ربطها بالممارسات غير الخطابية، بل يتخذ المعرفة بصفة واضحة ومنظمة كمستوى متميز من التحليل الاركيولوجي، له شروط امكانياته وأنماط تحوله، رافضاً بذلك الانسياق وراء أي شكل من أشكال التاريخ الخارجي. فما يميز إذن هذا الكتاب هو البحث عن **نظام داخلي منشئ للمعرفة**؛ ومن هنا مفهوم الابستمية. فليست الابستمية مرادفة لمقولة «المعرفة»، وإنما هي التعبير عن مبدأ التنظيم التاريخي للمعارف، وهو مبدأ متقدم ومستقل عن نظام الخطاب الذي يصفه العلم. فالابستمية هي النظام الخاص بالمعرفة أي الوجه أو الوضع الذي تتخذه المعرفة في حقبة محدّدة وهي التي تعطي للمعرفة **وضعيتها** من حيث هي معرفة.

إن للابستمية خاصيتين متكاملتين ـ حسب **ماكادو:**

خاصية عامة هي شموليتها: فلكل عصر أبستمية واحدة هي التي تحكم مجموع المعارف فكتاب «الكلمات والأشياء» ليس تاريخاً لعلم ما، أو لمفهوم معين. إن تحليله يتناول ميادين مختلفة ومفاهيم تنتمي إلى معارف متمايزة مع البحث عن اقترانات مفهومية بينها. «فالحياة» و«العمل» و«اللغة» مفاهيم أساسية لمعارف لا ارتباط بينها. لكن الاركيولوجيا تهدف إلى مفصلتها والربط بينها، وتتساءل هل يوجد تشابه بين هذه الميادين الثلاثة، وهل تخضع لنفس النمط من التحول. وهكذا يختفي تمايز الخطابات أمام تجانس أكثر أساسية، يرجع إلى أصناف التلاؤم والانسجام في حقبة محددة. ان طموحها الأكبر هو إبراز الاتصالات التزامنية والتعاقبية بين المعارف وتكشف عن الشكل العام للمعرفة في مرحلة معينة. أما الخاصية الاساسية الأخرى لمفهوم **الابستمية فهي عمقها**. إذ الاركيولوجيا هي التحليل التاريخي للمعارف انطلاقاً مما يطبعها بالصفة الأكثر جذرية. ففي **«الكلمات والأشياء»**، تقيم الاركيولوجيا تقابلاً بين مستوى سطحي، حيث تتقوقع التواريخ الأخرى، ومستوى عميق خاص بالاركيولوجيا. ففي السطح، لا نجد سوى الآراء والظنون... أما في العمق فيكون تحليل المعارف انطلاقاً من «القبلي التاريخي» أي العنصر القاعدي الذي يؤسس الابستمية باعتبارها شرط

امكانية المعارف في حقبة معينة[34].

إن هذا التحليل لتاريخ الأنظمة المعرفية في الثقافة الغربية انطلاقاً من القرن 16، سيتم من خلال مجالات «اللغة» و«الكائنات الطبيعية» و«التبادلات»، للكشف عن المنظومات التي أفرزت علوماً مترابطة وان اختلفت موضوعاتها، ولبيان المرور من أشكال معرفية إلى أشكال أخرى تفصل بينها قطائع وان توهمنا أنها امتداد لها مثل: النحو وفقه اللغة، والتاريخ الطبيعي وعلم الاحياء، ودراسة الثروات والاقتصاد السياسي. وهكذا سيميز فوكو بين ثلاثة أنظمة معرفية متعاقبة هي: «ابستمية التشابه» و«ابستمية التمثل» و«ابستمية الانسان»... إن تحليل هذه الابستميات هو الشرط الأساسي لتحديد مجال الحقيقة من حيث هي استراتيجية تاريخية تعين للمفاهيم اطار تشكلها وميدان صلاحيتها:

1 ـ أبستمية التشابه

حتى نهاية القرن السادس عشر، كان «التشابه» هو المقولة المحورية في نظام المعرفة الغربية، فهي التي تحدّد مجال تأويل النصوص، وتنظيم الفضاء الرمزي، وتسمح بمعرفة الاشياء المرئية والخفية، وتوجه وتقود عملية التصور والتمثيل باعتبارها تكراراً دائماً وتماثلاً مستمراً.

وهكذا يدرس فوكو صيغ التشابه في هذا النظام المعرفي، ويركز على أربع صيغ أساسية، تتمتع بكثافة دلالية واسعة وثرية: «التوافق» convention و«المنافسة» demulation و«القياس» analogie و«التعاطف» sympathie.

أما «**التوافق**» فهو شكل من التشابه مرتبط بالمكان، من خلال نمط التجاور، بحسب القرب التدريجي. فهو يتعلق إذن بالوصل بين الأشياء وضبط العلاقة بينها؛ فلا ينتمي إذن إلى العالم الذي توجد فيه الأشياء؛ «**فالعالم هو التوافق الكلي بين الأشياء**»؛ وبذلك يشكل سلسلة واحدة، متصلة الحلقات.

وأما «المنافسة»: فهي شكل من التوافق، لكنه متحرر من قيود المكان، يتحدد دوره في المسافة، وبذلك يحيل إلى تشابه بين حلقات متباعدة، وان كان يعيد بعضها الآخر ويكرّره.

---

(34) **Roberto Machado:** Archéologie et Epistémologie in **Michel Foucault** Philosophe. Seuil 1989. PP: 15- 31.

أما «القياس» أو «التماثل»: فهو مفهوم عريق في الفكر اليوناني والوسيط؛ ويتميز بسلطته الواسعة، إذ التشابهات التي يحيل اليها لا تتعلق بالاشياء ذاتها، بل هو تشابه هائل بين العلاقات، يمكن أن يعيّن عدداً لا متناهياً بين النسب والقرابات، بحيث أن كل أشكال العالم، يمكن أن تقترب بعضها من بعض وتتماثل.

وأما «التعاطف» فليس مسلكاً قبلياً، أعد سلفاً، ولا مسافة مفترضة، أو تسلسلاً مقرراً؛ بل يقوم بوظيفته «في حرية كاملة في أعماق العالم ـ بل هو «مبدأ حركية» داخل العالم، يعمل على تقارب عناصره.

وهكذا تتحدد هوية الأشياء من خلال التأرجح الدائم بين التعاطف والتنافر، الذي يعين للاشياء مجال نموها وتحولها واختفائها، في سياق حيز واسع من التجاور والتقارب والتشابه[35].

ويوضح فوكو أن صيغ التشابه المذكورة أرست مجالاً دلالياً، وعلماً تأويلياً «هو مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح **للعلامات بأن تكلم وأن تكتشف معانيها**» كما شكلت نمطاً من السميولوجيا هي: «مجموع المعارف والتقنيات التي تسمح بأن نبين أين **توجد العلامات**، وتحديد ما يؤسسها كعلامات، ومعرفة **روابطها وقوانين تسلسلها**».

إن هذا النهج التأويلي والسميولوجي، القائم على التشابه، يحدّد تصوراً للمعنى، ودوراً للغة والعلامات، بحيث تصبح الحقيقة انكشافاً لطبيعة الأشياء من حيث تماثلها.

يقول فوكو:

«لقد نضد القرن السادس عشر علمي السميولوجيا والتأويل في شكل التماثل، فالبحث عن المعنى هو إيضاح ما يتشابه، والبحث عن قانون العلامات، هو اكتشاف الأشياء المتشابهة. إن نحو الكائنات هو تفسيرها، واللغة التي تتكلمها لا تحكي شيئاً سوى مجموعة التراكيب التي تربطها إلى بعضها ـ إن طبيعة الأشياء وتعايشها، والتسلسل الذي يربطها إلى بعضها والذي تتواصل فيما بينها به، ليست مختلفة عن تشابهها، وهذا التشابه لا يظهر إلا في شبكة العلامات التي تطوف

(35) Les mots et les choses, PP: 32- 40.

العالم من أقصاه إلى أقصاه»[36].

وهكذا، ليس هناك اختلاف بين الأثر والكلمة، وإنما يتقاطعان ويتمفصلان ليشكلا نصاً كبيراً واحداً تندمج فيه العلامة بالشبيه؛ فتجربة اللغة إذن تنتمي إلى نفس الفضاء الاركيولوجي الذي تنتمي إليه معرفة أشياء الطبيعة. وبذلك يكون التأويل نشاطاً لا متناهياً لتحديد أوجه التشابه والتماثل بين صيغ الوجود وصيغ التعبير عنه.

2 ـ ابستمية التمثل

لم تعد المعرفة بداية من القرن السابع عشر، تتحرك داخل فضاء التشابه، كما أن التماثل لم يعد معيار القول الحق، بل أصبح «فرصة للخطأ»، والخطر الذي يجب تجنبه. ويقف فوكو عند «باكون» Bacon وخصوصاً عند ديكارت في نقدهما للتشابه.

فالشبيه الذي كان لمدة طويلة المقولة المركزية في نظام المعرفة باعتباره في آن واحد شكلها ومضمونها، أصبح معزولاً عبر تحليل يقصد الكشف عن صيغ التطابق والاختلاف، من خلال مقارنة تقوم على «النظام» L'ordre، ولا تتبع «نظام الاشياء» بل «نظام الفكر»؛ وهكذا حدثت قطيعة هائلة بين نظامين معرفيين يختلف كلاهما جذرياً عن الآخر. فبدلاً من نهج «التراتب التماثلي» Hiérarchie analogique والمقارنة القائمة على التجانس والتناسب الكلي، أضحى النموذج المعتمد هو «التحليل» و«القيس» وضبط التمايز والتماهي.

وبدلاً من التماثلات اللامتناهية، أصبحت الحقيقة نتاج «إحصاء» كامل لكل العناصر التي تكوّن منظومة ما، أو صياغتها وإعادة استحضارها عقلياً، للوصول من خلال عمليات المقارنة والاستدلال إلى «اليقين الكامل» بدل الطابع الهش لمعارف وأحكام النسق التماثلي السابق.

فالتعداد الكامل وإرساء نظام الفكر الصارم، يمكنان من تحديد موقع كل عنصر من عناصر المجموعة، وعلاقته بالعناصر الأخرى، وبالتالي يسمح بالوصول إلى حقيقة صلبة بالاشياء. وهكذا تصبح المعرفة «تمييزاً» Discerner: أي إرساء

---

(36) Ibid. PP: 44- 45.

ـ الكلمات والأشياء ص: 48.

أشكال **التطابق**، ودرجات الاختلاف، ومن ثم اكتساب تماثل جلي للاشياء، عن طريق الحدس، والضبط الواضح للانتقال الضروري من عنصر في السلسلة إلى العنصر الذي يليه.

ومن هنا تتغير وظيفة اللغة، ويكف النص عن أن يكون جزءاً من علامات وأشكال الحقيقة. يقول فوكو:

«لم تعد اللغة إحدى أشكال العالم، أو التوقيع المفروض على الأشياء منذ عمق الزمان. فالحقيقة تجد تجليها في **الإدراك البديهي والمتميز**، وعلى الكلمات أن تترجمها إن استطاعت ذلك، لكنها لم تعد تمتلك الحق في أن تكون أثرها. إن اللغة تخرج من وسط الكائنات، لكي تدخل في عصر الشفافية والحياد الخاص بها»[37].

فاللغة لم تعد إذن كما في عصر النهضة سمة الأشياء، ولا هي تحمل توقيعها، وإنما أصبحت أداة التصرف في الأشياء، وتعبئتها، والتقريب فيما بينها ومقارنتها بعضها ببعض؛ كما أنها عنصر التركيب فيما بينها حسب جدول شامل من الهويات والاختلافات.

ولذا يقول ـ كانجلام ـ إن تاريخ الافكار والعلوم في القرن 17، ليس إذن فقط تاريخ الصياغة الميكانيكية للمجالات التجريبية، أو ترييضها، بل المهم فيه هو تنظيم الاشياء وتصنيفها؛ فمعرفة الطبيعة لم تعد مرادفة لتفكيكها، وإنما تمثلها وإعادة استحضارها[38].

وهكذا فالعلاقة بالنظام هي العلاقة الجوهرية المؤسسة لنظام المعرفة في العصر الكلاسيكي، بقدر ما كانت العلاقة بالتأويل جوهرية ومؤسسة في عصر النهضة.

ومن هنا أصبح للتحليل القيمة المنهجية الشاملة باعتباره هو النهج الذي

---

(37) Ibid. P: 70.

ـ الكلمات والأشياء ص: 68.

(38) **Cauguilhem (Georges):** Mort de l'homme ou epuisement du Cogito **Critique** N° 242.

يسمح بتنظيم كل المعارف التجريبية عبر العلامات التي تكشف عن أوجه التطابق والاختلاف. فالعلامات هي أدوات التحليل ومبادئ التنظيم ومفاتيح التصنيف.

فالتغيير الاساسي الذي نشأ مع أبستمية المثل، هو تغيير نظام العلامات، والشروط التي كان يمارس بها وظيفته. فلم تعد العلامة شكلاً من أشكال العالم، ولا مندمجة فيه أو مرتبطة به بروابط التشابه الخفية والصارمة.

إن موقع العلامة أصبح يحدد داخل فضاء المعرفة، وينحصر في النشاط المعرفي الذي يعيّن درجة احتماليتها أو يقينيتها. ثم إن العلامة تتميز بتوزعها المتشتت والمتبعثر، ومن هنا تم تعويض عالم العلامات الدائرية «بالانتشار اللانهائي»، فتشكل العلامة لا ينفصل عن عملية التحليل، باعتبارها حصيلتها وأداتها في آن واحد. فالعلامة في العصر الكلاسيكي لا تقضي على المسافات، ولا تقوّض الزمن «بل تسمح بسريانها وبأن تجوبها خطوة خطوة»، وهكذا يكون بامكان الاشياء أن تصبح متميزة واضحة، محتفظة بهويتها، منفكة ومترابطة، وبذلك «**يدخل العقل الغربي في عصر الحكم**». كما أن الفكر الكلاسيكي قد قلب العلاقة القائمة في العلامة بين السمة **الطبيعية** والسمة **التواضعية**. فالعلامة الطبيعية ليست سوى «عنصر مقتطع من الاشياء ومكوّن كعلامة بالمعرفة»، ولذلك فهي مفروضة، متمنعة، تستعصي على العقل الانساني ولا تكون بمتناوله.

أما العلامة التواضعية فهي على عكس ذلك الاداة المثلى لممارسة التحليل، ولذلك وجب أن تكون بسيطة، اعتباطية وقابلة للتطبيق.

ويوضح فوكو في النص التالي منزلة العلامة في العصر الكلاسيكي بقوله:

«ففي العصر الكلاسيكي، لا يعني استخدام العلامات، كما في العصور السابقة، محاولة العثور تحتها على النصّ البدائي لخطاب قيل وحفظ إلى الابد، وإنما محاولة اكتشاف اللغة الاعتباطية التي ستسمح بانتشار الطبيعة في مداها، والحدود النهائية لتحليلها وقوانين تأليفها. لم يعد على المعرفة أن تزيح الرمل عن الكلمة القديمة في الاماكن المجهولة حيث يمكنه الاختباء، وإنما عليها أن تصطنع لغة ـ وأن تكون هذه اللغة مصاغة جيداً، أي أن تكون محللة ومركبة، فتكون فعلاً

لغة حسابات»[39].

نستنتج من العناصر السابقة أن التحول المعرفي الهام، الذي واكب أبستمية العصر الكلاسيكي، تمثل في هذا التصور الجديد للعلامة، الذي حولها من نظام الوجود إلى نظام الفكر، وهكذا تتحدد النظرية الثنائية للعلامة التي تؤسس منذ القرن 17 علم العلامات باعتبارها ارتباطاً اعتباطياً بين دال ومدلول.

وترتبط هذه النظرية عضوياً بنظرية عامة في التمثل، تفسر ارتباط عنصري العلامة المتمايزين، وتشكل المعرفة من خلال التحليل العام لاشكال التمثل ابتداء بالاحساسات الابتدائية وانتهاء بالافكار المجردة والمركبة.

وهكذا تمتزج في أبستمية العصر الكلاسيكي مقتضيات التصنيف والتحليل بالمبحث التكويني الذي يتبع عملية نشوء المعرفة ويحدد طابعها اليقيني.

ومن ثم يرتسم «فضاء الجدول» بين طرفي **الرياضيات الشمولية** (نموذج التصنيف الدقيق) والتحليل **التكويني**.

وفي هذا الفضاء التكويني تلتقي علوم ثلاثة يفرد لها كتاب «الكلمات والاشياء» ثلاثة فصول متميزة ـ هي «**التاريخ الطبيعي**» l'histoire naturelle، (علم الطبائع الذي يمفصل استمرارية الطبيعة وتشابكها)، «**نظرية النقد والقيمة**» monnaie et valeur (علم العلامات المتعلقة بالتبادل) و«النحو العام» Grammaire générale (علم العلامات المتعلقة بالادراك العقلي وتنظيم الافكار»[40].

وهكذا فمقولات الرياضيات والتصنيف والتكوين، لا تحيل إلى ميادين مختلفة «بل إلى شبكة من الانتماءات تحدد الشكل العام للمعرفة في العصر

---

(39) Les mots et les choses. PP: 76- 77.

- الكلمات والأشياء ص: 73.

(40) حول «النحو العام» راجع:

- Les mots et les choses. PP: 92- 131.

- وحول «التاريخ الطبيعي»:

- Les mots et les choses. PP: 137- 170.

- وحول «تحليل الثروة»:

- Les mots et les choses. pp: 177- 221.

الكلاسيكي».

ويلخص فوكو هذه التحديدات الاجرائية بقوله.

«يمكن للابستمية الكلاسيكية أن تعرّف في ترتيبها الاعم، بالنسق المفصل للرياضيات، وعلم قوانين التصنيف، والتحليل التكويني، إن العلوم تحمل معها دوماً ـ ولو بعيداً ـ مشروع تنسيق شامل: فهي تتجه دوماً كذلك نحو اكتشاف العناصر البسيطة وتأليفها المتدرج، وهي في وسطها تتخذ شكل الجداول، وعرض للمعارف في نسق معاصر لنفسه. إن مركز المعرفة في القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر هو الجدول»[41].

3 ـ أبستمية التاريخ

يقف فوكو عند لحظة القطيعة مع أبستمية «التمثل» ويعتبرها قطيعة «غامضة» لا تفسير لها:

«كيف تبدّلت فجأة، وعلى نحو غير مرتقب القواعد الابستمولوجية؟ كيف تفرعت الوضعيات عن بعضها بعضاً؟ كيف حدث أن انسحب الفكر من رحاب كان يقطنها من قبل وهي: النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات ليدينها على أنها خطأ وضلال ولا علم، بعد ما كان يعتبرها، قبل أقل من عشرين سنة، على أنها هي العلم عينه والمعرفة ذاتها.

ما الحدث أو القانون اللذان يحكمان هذا التحول الذي لم تعد بموجبه الاشياء، فجأة، تدرك أو توصف، أو تحدّد وتصنف، ويتم التعبير عنها ذات الكيفية، ولم يعد بالامكان إستشفاف الثروات والكائنات الحية والخطاب، كموضوعات محورية في المعرفة، خلف الكلمات أو بينها، بل كائنات مخالفة لها أتم المخالفة؟»[42].

ليس من غرض الاركيولوجيا الجواب على هذه الأسئلة، باعتبارها منهجاً

---

(41) Les mots et les choses. p: 89.

ـ الكلمات والأشياء ص: 82.

(42) Ibid. p: 229.

ـ الكلمات والأشياء ص: 189.

وصفياً، يرصد القطائع والانفصالات، ويبرز الاحداث المعرفية في تفردها وتميزها وتمفصلها الذاتي.

إن ما يهم فوكو هنا هو ضبط هذا المرور من نظام معرفي قائم على التمثل والنظام (الابستمية الكلاسيكية) نحو نظام معرفي آخر يتحدد بمقولة «التاريخ»، باعتبارها المفهوم المركزي فتحديد التشكيلات المعرفية، والعنصر الاساسي في نظام توزعها واقترانها، في مختلف الحقول التجريبية والوضعيات. يقول فوكو:

«مع القرن التاسع عشر سيبسط **التاريخ** الاشباه والنظائر بسطاً يقرّب التنظيمات المتباينة من بعضها بعضاً، داخل تسلسل زمني. وهذا التاريخ هو ما سيفرض وبالتدريج قوانينه على تحليل الانتاج وتحليل الكائنات الوضعية، وكذا على تحليل المجموعات اللسانية. وبذلك يكون التاريخ قد **أفسح المجال** أمام التنظيمات المتشابهة، مثلما كان النظام قد فتح الباب على مصراعيه للتماثلات والفوارق المتتالية»[43]. ويتجلى هذا التحول من أبستمية «النظام» نحو أبستمية «التاريخ» في مستوى القول الفلسفي في قيام «ميتافيزيقيات التاريخ» التي عوضت ميتافيزيقيات النظام.

فالفلسفة بداية من هذه اللحظة التأسيسية، أصبحت تتخذ موقعها داخل أفق السؤال التاريخي، الذي يتعلق بالبحث عن أصول الاشياء وتحولاتها، والربط بين الاحداث الجارية وثوابت وغايات التاريخ بالمعنى الاشمل. لقد تحولت الميتافيزيقا إلى «ذاكرة» تعين للوقائع والاشياء مغزاها، وتكشف عن مسالكها وحركيتها.

ويربط فوكو باحكام بين تجاوز أفق التمثل نحو التاريخ، وظهور مذهبي «الايديولوجيا» و«النقدية الكانطية»، في نهاية القرن الثامن عشر. فكلا الاتجاهين يفكر في «**علاقة التمثلات فيما بينها**» ووصفها وتراتبها، بغض النظر عن أسسها وحدودها وأصلها.

فبخصوص الايديولوجيا يقول فوكو:

---

(43) Ibid. p: 231.

- الكلمات والأشياء ص: 190.

«لا تتساءل الايديولوجيا عن أساس التمثل أو حدوده أو أصله، بل تفحص ميدان التمثلات بصورة عامة، وتخرج إلى واضحة النهار قوانين التركيب والتحليل السائدة فيها، تبحث لكل معرفة عن مكانها في فضاء التمثلات، وبفحصها لهذا الفضاء فإنها تصوغ القوانين المنظمة له»[44].

أما كانط فيطرح نفس الاشكالية (علاقة المثلات فيما بينها)، لكنه لا يطرحها في مستوى التمثل، بل في اتجاه التساؤل عمّا يجعلها ممكنة؛ وهذا ما يتم في التحليلية الترنستنتالية التي تكشف عن التحديدات الشمولية والضرورية لعملية التمثل:

«وبهذا التوجيه الذي أعطاه كانط للمسألة، تفادى التمثيل واجتنب ما يقدّمه، ليتجه صوب ما يقدّمه هذا التمثل بالذات، انطلاقاً مما يمكن لكل تمثيل مهما كان أن يعطيه. فليست التمثلات ذاتها هي التي بوسعها أن تظهر بنفسها وأن تحلل وتركب من تلقاء نفسها تبعاً لقوانين خاصة بها، بل إن أحكام التجربة أو القضايا الاختبارية هي وحدها التي تستطيع الاعتماد على مضمون التمثلات. وكل ربط آخر يريد أن يتحلى بالضرورة والشمولية، عليه أن يستند إلى **أساس قبلي سابق على التجربة، يكون بمثابة شرط امكانه**. ولا يعني هذا إطلاقاً الاستناد إلى عالم آخر غير عالم التجربة، بل يتعلق الأمر بشروط تفسح عامة بوجود تمثيل للعالم»[45]. فما يميز النقدية الكانطية عن «الايديولوجيا»، هو كون الايديولوجيا ببسطها تفكيرها على الحقل المعرفي بكامله (من الانطباعات البسيطة حتى العلوم المكتملة)، فإنها تودّ أن تخضع للتمثل ما أصبح يتشكل خارج فضائه. فهي اذن الصفحة الأخيرة من أبستمية «التمثل» التي تمهد تجاوزه. بينما تشكل الكانطية «عتبة الحداثة»، باعتبارها لا تسائل التمثل في اتجاه الحركة اللامحدّدة التي تنطلق من العنصر البسيط نحو كل تركيباته الممكنة، وإنما تسائله انطلاقاً من حدوده وشروط امكانيته؛ فهي بذلك الشهادة الأولى على هذا الحدث الاساسي في نهاية القرن 18: «إنسحاب المعرفة والفكر خارج فضاء التمثل».

---

(44) Les mots et les choses. p: 253.

- الكلمات والأشياء ص: 202.

(45) Ibid. p: 254- 255.

لقد أصبح هذا الفضاء موضوع نقد شديد من حيث منطلقاته وأسسه، من حيث كونه حقلاً لا محدّداً، مترامي الاطراف، سعت الايديولوجيا إلى جعله موضوعاً لها، تتناوله في اتساعه. إن هذا الطموح «الوثوقي»، الذي يقوم عليه تحليل التمثلات هو ما ينتقده كانط الذي أبرز هذا البعد الميافيزيقي الذي حاولت الفلسفات التمثلية إخفاءه، كما أنه بذلك دشن إمكانية ميتافيزيقا جديدة تتخذ موضوعاً لها «السؤال عما هو خارج التمثل». وتلك الميتافيزيقيا تفتح الباب أمام فلسفات «الحياة والعمل واللغة» التي انتشرت طيلة القرن التاسع عشر في سياق التفكير النقدي.

فالفكر الغربي المعاصر إذن ما زال محكوماً بالاشكالية الكانطية التي أبرزت عدم جدوائية «**تأسيس التأليفات داخل فضاء التمثل**»، وذلك ما يلازمه بالضرورة - وإن على شكل مفارقة - فتح «**حقل الذاتية الترنسندنتالي**»، وبالتالي تشكل تلك الحقوق «شبه الترنسندتالية» المذكورة آنفاً: **الحياة والعمل واللغة**[46]

إن ما يهمنا من خلال الاشارة إلى تلك الحقول، هو التنبيه إلى تغير النموذج ووظيفته في النظام المعرفي، فلم يعد الجدول هو موقع كل التنظيمات الممكنة، أو قاعدة توزع العلاقات والنسب بين الكائنات، بل قد غدا مجرد «قشرة سطحية رقيقة» أو «لمعان سطحي».

وهكذا انقلبت خارطة الثقافة الغربية، واكتشفت عمقاً جديداً «حيث سيتعلق الأمر، لا بالتماثلات والخصائص المميزة والجداول الدائمة بجميع دروبها ومساراتها الممكنة، إنما في القوى الخفية الكبرى، النامية انطلاقاً من نواتها الأولية والمتعذرة المنال، وكذلك في الأصل والسببية والتاريخ»[47].

لم تعد الاشياء متجهة صوب التمثل إلا عبر هذا العمق الكثيف المنسحب، الذي يجمّعها بقوة، ويشد لحمتها مهما كانت غامضة ومشوشة. وهكذا تنقلب جذرياً وضعية المعرفة من حيث طبيعتها وشكلها؛ وهو تحول لا يمكن أن يعزى إلى ظهور علوم جديدة محل علوم قديمة، تكون قد أصبحت أكثر صلابة وعلمية منها:

---

(46) Les mots et les choses pp: 262- 307.

(47) Ibid. p: 263.

كأن يكون علم النحو العام قد أصبح «فيللوجيا» (فقه لغة)، أو التاريخ الطبيعي قد أصبح «بيولوجياً» أو أن تحليل الثروات قد تحوّل إلى **«اقتصاد سياسي»**.

إن التحول الذي حدث في مستوى تشكيلة المعرفية، ليس مجرد انتقال من فروع علمية إلى فروع أخرى تكون امتداداً لها، بل ما جرى هو قطيعة كاملة في نظام المعرفة ذاته بما فيه محدداتها وترتيباتها وأنماط تشكلها وتوزعها. إنها قطيعة في مستوى العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة.

وهكذا نلاحظ ـ من خلال التحليل الاركيولوجي العميق ـ أن مفهوم «الانتاج» Production كشكل أساسي في نظام المعرفة، عندما حل محل «التبادل» L'échange أفرز مواضيع معرفية جديدة (مثل الرأسمال)، كما أرسى مناهج جديدة (مثل تحليل أشكال الانتاج). كما أن ظهور «الحياة» كشكل معرفي أساسي قد أفرز مواضيع جديدة (كعلاقة الخاصية بالوظيفة)، ومناهج جديدة (مثل البحث عن التماثلات).

وكذلك الشأن بالنسبة لظهور «اللغة» كشكل معرفي أساسي حدّد مواضيع جديدة (مثل العائلات اللغوية التي تتماثل أنظمتها النحوية)، وأرسى مناهج جديدة (مثل تحليل قواعد تحوّل الصوامت والمصوّتات).

ولضبط هذه التحولات في التشكيلات المعرفية الجديدة، يقف فوكو طويلاً عند ثلاثة أعلام:

ريكاردو (الاقتصاد)، و**كيفييه** (البيولوجيا) و**بوب** (فقه اللغة)[48].

ولنبادر هنا بالاشارة بأن هذه التحولات المعرفية الحاسمة، قلبت رأساً على عقب نظام العلامات والنهج التأويلي المتفرع عنه، وأرست إطاراً جديداً للحقيقة ونمط تشكلها.

فبداية من القرن التاسع عشر استعادت الكلمات كثافتها، ولم تعد مقترنة بمسار التمثل. كما أن اختفاء الخطاب كوحدة مؤسسة للنحو العام قد فسح المجال للغة في أن تظهر عبر صيغ متعددة لا جامع بينها، وبذلك اقتحمت **اللغة**

---

(48) Ibid. pp: 265- 307.

حقل الفكر في نهاية القرن التاسع عشر، ويربط فوكو هذا الحدث المعرفي الهام بنيتشه الذي عمل على تقريب النشاط الفلسفي من «التفكير الجذري في اللغة»، أو حسب عبارة فوكو:

«لقد اقتيد الفكر من جديد وبعنف نحو اللغة ذاتها، نحو نمط وجودها الاحادي والمتمنع»[49].

ولذلك فإن سؤالنا الذي نطرحه اليوم «ما هي اللغة، وكيف الاتفاق حولها لاظهارها بذاتها وكمالها؟»، ليس سوى صدى للسؤال الذي فجّره نيتشه.

إن هذا السؤال الاساسي يرتبط أركيولوجياً بنشوء «الانسان» واختفائه من حقل المعرفة. من حيث أن الابستمية المعاصرة قامت على تحليلية التناهي.

4 ـ أبستمية التاريخ كأبستمية للانسان

لاحظنا ممّا سبق أن المرور من أبستمية التمثل إلى أبستمية التاريخ، واكبه تأسيس جديد للنشاط المعرفي، ونمط الحقيقة المتولد عنه؛ وهو ما تجلى في محدّدات السؤال التاريخي، وانبثاق حقول ترنسدنتالية جديدة (العمل، الحياة، اللغة) تكشف عن شروط امكانية تشكل الفروع المعرفية التي ستحتل مكان التشكيلات السابقة.

ويبيّن فوكو في الفصول الأخيرة من كتاب «**الكلمات والأشياء**»، أن هذه التحوّلات المذكورة لم يكن باستطاعتها أن تتم، دون انبثاق «الانسان» ـ كمعيار محدد في نظام المعرفة ـ في نهاية القرن الثامن عشر. ففي العصر الكلاسيكي، لم يكن الانسان موجوداً، بل ان ظهوره مرتبط بالتحولات الجذرية التي أرستها القطيعة مع نظام «التمثل»، فلم يكن هناك أي «وعي أبستمولوجي بالانسان كإنسان». فالعصر الكلاسيكي انتظم حسب مسارات وخطوط، لا تسمح أبداً بعزل ميدان يخص الانسان؛ وحتى مفهوم «**الطبيعة الانسانية**» الذي ركز عليه الفكر الكلاسيكي، كان يقصي بصفة حاسمة كل علم بالانسان. ويشير هنا فوكو إلى أن وظائف كل من «الطبيعة» و«**الطبيعة الانسانية**» تتقابل وتتعارض:

---

(49) Ibid. p: 317.

«من خلال تقريب الاشياء من بعضها بشكل عشوائي، تبرز الطبيعة الفرق في سياق الكائنات المتواصل المنظم، أما الطبيعة البشرية، فإنها تقيم تماثلاً في سلسلة التمثيلات العشوائية من خلال بسط الصور. تفترض الواحدة تشويش تاريخ من أجل تشكيل مناظر حالية، بينما تفترض الأخرى مفارقة عناصر غير حالية تفك حبكة تسلسل زمني»[50].

ويتضح من هذه المقارنة، أن وراء هذا العارض اقتران في العناصر المشتركة (المماثل، الاستمرار، الفرق الدقيق، التعاقب دون انقطاع). إن كلاً منهما يتخذ موقعه في سياق استراتيجية تحليل التمثلات من خلال توزيع نقاط التماثل والاختلاف، عبر جدول متسع، أو تتابع منسق متراتب.

وهكذا فالانسان لا يسكن الطبيعة، ولا يندمج فيها، لمحض كونه ذا «طبيعة» جهوية، محدودة ومتميزة كغيره من الكائنات.

فالعلاقة بين الطبيعة والطبيعة الانسانية علاقة معرفية، لها طابع وظيفي محدّد، ولا مجال فيها للانسان كذات معرفية كاملة السيادة وكموضوع عصي للمعرفة. إن مقولات الفرد «**الحي والمتكلم والعامل**» التي تقوم عليها علوم الاقتصاد وفقه اللغة والبيولوجيا، كانت غريبة على العصر الكلاسيكي، الذي لم يكن بامكانه «أن يعرف الطبيعة ويعرّف نفسه بالتالي ككائن طبيعي».

أما الموقع الذي نتوهّم فيه اليوم الوجود المفترض للانسان، أي نقطة التقاء التمثل والوجود، واقتران الطبيعة والطبيعة الانسانية، لم يكن يوجد فيه سوى الخطاب أي اللغة كأداة تمثيل (من تعبير وتقطيع وتأليف بين الأشياء).

فالخطاب هو ما يبسط التمثلات ويربط بينها، ويعين نظامها، وهو مجال شفاف، لا مجال فيه لتشكل «علم الانسان»، ما دامت علاقة الفكر والوجود علاقة مباشرة لا توسط فيها.

فالانسان إذن «مخلوق حديث النشأة أبدعه صانع المعرفة بيديه منذ أقل من مائتي سنة»[51]، وقد نشأ كوجه تجريبي جديد في الفراغات التي خلفها انحسار

---

(50) Ibid. p: 320.

(51) Ibid. p: 319.

التمثل؛ باعتبار أن الكائنات «لم تعد تكشف في التمثيل هويتها، بل عن علاقة خارجية تقيمها مع الانسان».

إن هذه العلاقة الخارجية هي المجال الذي تحدده قوانين الحياة والانتاج واللغة. ومن هنا مفارقة وجود الانسان من حيث كونه لا يظهر إلا من حيث هو محدود بحدود نشاطه ككائن حي، متكلم ومنتج؛ فلا يمكن أن تتعرف عليه إلا عبر كلماته أو جسمه أو الأشياء التي ينتجها، وكأن فيها «حقيقته القصوى»: يقول فوكو: «إن هذه المضامين كلها، التي يكتشف بمعرفته أنها خارجية بالنسبة له، وأنها تسبق ولادته، تستبقه وتتعالى عليه بكل ثقلها، وتعبر من خلاله كما لو أنه لا شيء سوى جماد طبيعي أو وجه سوف يغيب في التاريخ»[52].

ومن هنا إذن يبرز «تناهي الانسان»، من حيث أن المضامين التي تجسد وجوده، لا يمكن أن تظهر إلا بفضل تناهيه ـ وكل تحليلية للتناهي تؤول إلى نوع من «**الاعادة**» المستمرة Répétition. فالتناهي يتخذ شكل «ذات الواحد» le même، الذي يجمع بين «هوية واختلاف الوضعيات وأساسها». فالفكر الحديث كله يتجدد بحركة التأرجح بين **الوضعي والاساسي: الترنسندنتالي يعيد التجريبي، والكوجيتو يعيد اللامفكر فيه، والأصل يتقهقر ليعود.**

إن تحليلية التناهي، هي ما يعوض «ميتافيزيقا اللامتناهي» المرتبطة بفضاء التمثل. فبانحسار هذا الفضاء وانفصال المضامين التجريبية عنه، أصبحت تلك الميتافيزيقا عديمة الجدوى.

على أن تحليلية التناهي واكبتها دوماً محاولات إنشاء ميتافيزيقيات الحياة والعمل واللغة؛ ولكنها محاولات ظلت عرضة للنقص من داخل الحقل الجديد. وهكذا سيعمل الفكر الحديث على تبيان أن تحليلية التناهي تؤذن بنهاية الميتافيزيقا، فهي بالنسبة لفلسفة الحياة «قناع للوهم»، كما أنها بالنسبة لفلسفة الشغل «حلقة ثقافية» عابرة.

---

(52) Ibid. p: 324.

إلا أن نهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيداً هو **ظهور الانسان**، ذلك أن الثقافة الحديثة تمكنت من التفكير حول الانسان، لأنها فكرت في المتناهي انطلاقاً من ذاته.

أما الثقافة الكلاسيكية فإن كانت تبسطت في الحديث عن الروح والجسد ومنزلة الانسان في الوجود، فإنها لم تجعل منه معياراً أبستمياً ولم تعطه قيمة معرفية أساسية. إن الانسانوية النهضوية والعقلانية الكلاسيكية «قد أفردتا للبشر مكاناً مميزاً في نظام الكون، لكنهما لم تستطيعا أن تفكرا في الانسان»[53]. فالانسان ذلك «السيد الخاضع والمتفرج المنظور» لم ينشأ إلا منذ قرن ونصف، وقد نشأ في صلب المفارقة المذكورة آنفاً. فهو شرط كل تجربة، لأنه هو الذي يشعر بها، فلا بد منه لملء «فراغ التجربة» حسب عبارة «فرانسوا فال» ولتفسير ذلك الفراغ الآخر الذي خلفه نزوح الحقيقة من التمثل وهجرتها إلى الشيء. ولكن الانسان من جهة أخرى «خاضع» للعمل والحياة واللغة، لأنه لا يمكنه أن يفكر في ذاته خارج تلك القوالب. فالمعرفة الوضعية (المتناهية) تتأسس داخل الكائن الذي يمكن فصله عن المعرفة الوضعية (= الكائن المتناهي)[54].

فالانسان باعتبار تلك الازدواجية التجريبية ـ الترنسندنتالية هو موقع «اللامعرفة»: «تلك اللامعرفة التي **تعرّض فكره على الدوام لان تتجاوزه كينونته الخاصة، وتخوله في الوقت نفسه أن يستعيد ذاته انطلاقاً مما يفوّته**»[55].

إن هذا الطابع الذي يشير إليه فوكو (طابع اللامعرفة)، ناتج عن كون الاشكالية المعرفية لم تعد تطرح في شفافية الوعي المباشر، واتصالية الفكر بالتجربة ـ فلم يعد سؤال المعرفة هو السؤال الكانطي: «كيف يمكن لتجربة الطبيعة أن تتيح أحكاماً ضرورية؟» بل أصبح السؤال الجديد هو:

«كيف يمكن للانسان أن **يفكر بما لا يفكر به**؟ أن يستقرّ بصمت فيما لا يدرك، وأن يحرّك بما يشبه الحركة الجامدة صورة ذاته، تلك التي تظهر على شكل

(53) Ibid. p: 329.

(54) **Wahl** (François): y'a-t-il une épistème structuraliste? in **Qu'est-ce-que le structuralisme?** T. 5: Philosophie, Seuil 1968 pp: 90- 91.

(55) Les mots et les choses. pp: 333- 334.

خارجية عنيدة»[56].

إن التغير الاساسي الذي طرأ على بنية المعرفة، يتمثل في الانتقال من «**سؤال الحقيقة**» (اليقين الفكري) نحو سؤال «الوجود»، أيَ التحول من سؤال **امكانية المعرفة** نحو سؤال عدم امكانيتها. وهكذا سيجد الفكر نفسه مرغماً على اقتحام تجارب، لا يتعرف فيها الآنسان على ذاته، بل تنغلق أمامه بظلال من العتامة يجهد في استنطاقها من خلال نمط جديد من الكوجيتو، يختلف جذرياً عن الكوجيتو الديكارتي. فلئن كان ديكارت حريصاً على تحصين الفكر ضد شوائب وأخطار الاغلاط والاوهام والظنون، وتقديم المنهج الذي يعصم منها ويوفر البديل اليقيني عنها، فإن الكوجيتو المعاصر يؤكد على الفصل الحاسم بين «الفكر الحاضر لذاته» (جانب الوعي)، وما يقبع بصرامة في «اللامفكر فيه».

وفي هذه الهوة التي لا ردم لها، تتشكل علاقات شتى بين الوعي المفكر وما يخرج عنه من الفكر وان كان يظل قريباً منه داخلاً في تحديداته؛ وذلك ما يفضي إلى تساؤل متجدّد: «لنعرف كيف أن الفكر يسكن خارجاً ومع ذلك فإنه «**أقرب ما يكون من ذاته**، وكيف يمكن أن يكون قائماً تحت أنواع اللامفكر Le Non pensant - إنه لا يرجع إلى الفكر كل كينونة الاشياء، دون أن يبسط تشعبات كينونة الفكر إلى قلب التعاريف الجامدة لما لا يفكر»[57].

ينتج عن هذه العلاقة الجديدة بين الفكر واللامفكر فيه، انفصام حاد بين الكوجيتو والأنا، بعد أن أحكم ديكارت وكانط الصلة بينهما.

ويبين فوكو أن السؤال الواسع والهام الذي تطرحه الفلسفات المعاصرة من خلال انبثاق هذا البعد الجديد في إشكالية المعرفة هو:

«ما يجب **أن أكون**، أنا **الذي أفكر**، وأنا **فكري**، **كي أكون** ما **لا أفكر فيه**، **كي يكون فكري ما لست أنا**... ما هي في النهاية العلاقة والانتماء الصعب بين **الكينونة** والفكر؟ ما هي كينونة الانسان؟ كيف يمكن لهذا الكائن، الذي يسهل تخصيصه بكونه «ذا فكر» وربما كان الوحيد الذي يمتلكه أن يكون على علاقة

(56) Ibid. p: 334.

(57) Ibid. p: 334- 335.

أساسية لا تنمحي مع اللامفكر فيه؟»[58].

ويوضح فوكو أن هذا الانفصام بين الذات والفكر، وبالتالي بين العقل ومجال مثله، قد ولد علاقة جديدة «بالاصل» من حيث كون الحقل المعرفي الجديد يتأسس على النظرة التاريخية. فهذا الحقل الذي تحدّه عناصر «اللغة» والعمل «والحياة»، يجعل الانسان لا يكتشف ذاته إلا من خلال عمق تاريخي سابق عليه، يمنعه من هذا **«الأصل الذي يرتسم ويتوازى من خلال الاشياء»**. فلا سبيل لضبط أصول تلك المحدّدات الوضعية التي تكشف عن نمط وجوده. فحقول العمل واللغة والحياة يكتنفها الضباب وتحجبها وسائط كثيفة، تجعل أصولها محدودة وناقصة.

ومن هنا إرادة تعليق الزمن، وإنكار أصول الأشياء، لضبط ذلك **«الأصل دون أصل** ولا بداية». الذي إنطلاقاً منه، يمكن لكل شيء أن يولد «فالاصل هو تلك اللحظة الموعودة القرينة، التي لا يبلغها الفكر، ذلك العود الابدي الذي لا يدرك ـ ومن هنا تجربة الزمن المعقدة كما تتجلى في الفكر المعاصر من خلال تلك العلاقة المركبة والعصية بين الانسان والأشياء:

فلضمان وحدة الوجود والأشياء، تلجأ إلى المجهود الوضعي الذي يقحم زمنية الانسان داخل زمنية الأشياء (نموذج التطور البيولوجي) إلا أن الفكر المعاصر يسمح بالمجهود المعاكس والمتكامل وأنماط معارفه وعلومه المتعلقة بها داخل زمنية الانسان. فهذان النظامان المتكاملان لا يمكن التوفيق بينهما. ومن هنا مأزق تجربة الاصل في الفكر المعاصر.

وهكذا ينتهي فوكو إلى القول بأن الفكر المعاصر محكوم عليه «بهمّ **العودة**» وهاجس التكرار، الذي يواكبه قلق استعادة الاصل، باعتباره لن يكشف سوى انسحابه واختفاءه وعندئذٍ يجهد في ضبطه «كوجه آخر للتجربة»، يفسرها ويدعمها.

ومن هنا سيطرت على الفكر المعاصر ـ من هيغل إلى ماركس واسبنجلر ـ فكرة العودة إلى الاصل، كانثناء على الذات من خلال نسق مكتمل يسترجع كل «الوجوه الغريبة» التي التقتها الذات في رحلتها الخارقة.

---

(58) Ibid. p: 335- 336.

وفي مقابل تجربة «**العودة إلى الاصل في انسحابه**»، كانت التجربة المعاكسة: تجربة هولدرين ونيتشه وهايدغر: حيث لا تكون العودة سوى «**تراجع أقصى للاصل**»؛ فلا يتعلق الأمر بأي اكتمال أو انثناء بل «الشرخ المستمر الذي يخلّص الاصل من حيث انسحابه ذاته، فيكون الأقصى بذلك هو الأقرب»[59].

نستنتج من عناصر التحليل السابقة أن النظام المعرفي الذي قام على أنقاض أبستمية التمثل والنظام، تأسس على «تحليلية التناهي» من خلال البحث في الانسان كمحدّد أبستمي للمعارف وشروط تمكنها.

والى هذا الحقل تنتمي العلوم الانسانية التي لا ينظر اليها فوكو كمجرد تطبيق لمناهج علموية على حقل معرفي متشكل قبلياً، فليس هناك أي فلسفة أو نظرية علمية أو موقف أيديولوجي، يمكن أن يشكل حقلاً ممهداً للعلوم الانسانية. ذلك أن مفهوم «الانسان» ذاته لم يكن موجوداً، وإنما نشأ عبر صيغ «الحياة» و«اللغة» و«العمل».

ويرى فوكو أن هذه الظاهرة الجديدة ـ وهي تشكل الانسان كموضوع للعلم ـ لا يمكن أن تفسّر بالعوامل الخارجية (اقتصادية أو اجتماعية)، بل هو حدث معرفي يتعين الكشف عنه أركيولوجياً، عبر الانقلاب الذي هزّ جذرياً نظام المعارف، مما أدى إلى إعادة توزيع عناصرها.

فلقد نجم عن انحسار فضاء التمثل، لجوء الكائنات الحية إلى «عمق الحياة» كما أصبحت الثروات تسكن داخل «زخم أشكال **الانتاج المتصاعد**»، وغدت الكلمات قابعة «**في صيرورة اللغات**».

وعندئذٍ بدا أن التطلع الوضعي في بناء علم الانسان يصاحب قيام علوم البيولوجيا والاقتصاد والفيللوجيا (فقه اللغة)، وكأنه تعبير عن تقدم العقلانية التجريبية في تاريخ الثقافة الغربية. إلا أن الوضعية الناجمة عن انحسار فضاء التمثل ونشوء الانسان كأساس لكل الوضعيات المعرفية، قد انطبعت بمفارقة العلاقة الاشكالية بين العلوم الانسانية والعلوم الدقيقة، وهو ما يعبّر عنه فوكو بقوله:

«لقد أصبح الانسان المنطلق الذي تتشكل اعتباراً منه كل معرفة في

---

(59) Les mots et les choses. pp: 339- 346.

مداهمتها الفورية وغير الاشكالية، وصار المخوّل بطرح كل معرفة تتعلق بالانسان والبحث فيها: من هنا هذا الاعتراض المزدوج والمحتوم: ذلك الذي يتجلى في النزاع المستمر بين العلوم الانسانية والعلوم الصرفة، إذ تدّعي الأولى باصرار أنها هي التي تؤسس الثانية، بينما تضطر هذه الثانية إلى البحث عن مرتكزاتها خارج كل النزعات النفسانوية والسوسيولوجية والتاريخية، وتطهير تاريخها من جرثومة هذه النزعات جميعها.

والاعتراض الثاني هو الذي يشكل النزاع الدائم بين الفلسفة التي تأخذ على العلوم الانسانية سذاجتها في محاولة تأسيس ذاتها، وبين هذه العلوم الانسانية التي تدّعي لنفسها كموضوع خاص بها، ما كان في الماضي يعتبر قائماً كمجال للفلسفة»[60].

ويبين فوكو أن ميلاد العلوم الانسانية يرتبط بقوة بتفكك وانحسار أبستمية «النظام» القائمة على مشروع التحليلية الكاملة أو الرياضيات الشمولية التي تستوعب فضاءات المعرفة في نسق موحّد.

فبداية من القرن التاسع عشر، بدأ الحقل الابستمولوجي ينقسم، ويتوزع في اتجاهات مختلفة، على شكل فضاء كبير الحجم ينفتح على ثلاثة أبعاد: **أحدها:** «العلوم الرياضية والفيزيائية» (القائمة على تسلسل استنتاجي وخطي للقضايا البديهية أو المبرهن عليها)، وتوجد في بعد **ثان** علوم مثل علوم اللغة والحياة والانتاج وتوزيع الثروة (وهي العلوم التي تقيم علاقات بين عناصر متميزة وإن كان بالامكان الربط بينها بعلاقات ثابتة). وتشترك هذه العلوم في اعتماد نموذج الرياضيات، أما بتطبيقها على العلوم التجريبية، أو بترييض ما يمكن ترييضه من مجالات اللسانيات والبيولوجيا والاقتصاد.

وفي البعد الثالث يوجد **التأمل الفلسفي** الذي يتخذ سمة فكر «**ذات الواحد**» Le même ويلتقي البعد الفلسفي مع اللسانيات والبيولوجيا والاقتصاد في مستوى مشترك: حيث تظهر فلسفات الحياة والاستلاب والاشكال الرمزية... كما أن هذه الحقول التجريبية قد ولدت «أنطولوجيات جهوية»، رمت إلى تحديد

---

(60) Ibid. pp: 356- 357.

كينونة كل من اللغة والحياة والعمل.

كما أن التفكير الفلسفي يلتقي مع الرياضيات في بعد مشترك هو «**الصياغة الصورية للفكر**» La formalisation de la pensée. إلا أن في هذا المثلث الابستمولوجي، لا مكان للعلوم الانسانية، لا في أبعاده ولا مسطحاته؛ وإن كانت متضمنة فيه، إذ تجد موقعها في «**الفسحة**» التي تخلفها هذه المعارف، وهكذا تتصل بتلك المعارف من خلال هذا الموقع «الثانوي والمتميّز» في آن واحد. ومن ثم كان مشروعها الدائم: هو الصياغة الرياضية واعتماد نماذج ترجع إلى العلوم الدقيقة، كما أنها تستقصي تجريبياً بعد كينونة الانسان، الذي تسائله الفلسفة في مستوى التناهي الجذري.

وهكذا يبدو جلياً الطابع الهش للعلوم الانسانية، من حيث «انتشارها الضبابي» في خارطة المعرفة. وبذلك تكون ـ حسب عبارة فوكو ـ «**خطرة وفي خطر**»؛ فهي تمثل خطراً دائماً على المعارف الاخرى، باعتبار أنها يمكن أن تنزلق بها نحو النزعات النفسانوية أو الاجتماعية أي الانسانوية، ولذا كانت «وسيطاً خطيراً» في فضاء المعرفة.

إلا أن هذا الوضع هو نفسه الذي يشكل خطراً أكيداً على تلك العلوم، وهو ما يحكم عليها دوماً بعدم الاستقرار، والهشاشة، وعدم اليقينية: ذلك أنها تتجه نحو طابع علمي لا تدركه، كما أن علاقتها بالفلسفة مريبة، وعلاقتها بالمعارف الاخرى غير محدّدة ولا جلية[61].

فالعلوم الانسانية من هذا المنطلق، لا يمكن أن تشكل نموذجاً منهجياً يعتمده فوكو الذي يجتهد في إبراز هشاشتها النظرية ومحدداتها الظرفية.

v ـ من أركيولوجيا المعرفة إلى جينالوجيا السلطة

من الجلي أن فوكو قد صرف اهتمامه عن حقل المعرفة وتاريخيتها، ليركزه على أرضية السلطة ورهاناتها، في كتبه التي تلت «حفريات المعرفة».

ويعبّر هذا التحول ـ كما يصرح بذلك فوكو نفسه ـ عن الافق المسدود

(61) Ibid. pp: 356- 359.

الذي لا بد أن تصل إليه أي تحليلية داخلية للانظمة المعرفية، من حيث كونها تخرج عن أفق كل معقولية ليتسنى لها ضبط تاريخية المفاهيم، لكن لا سبيل لها أن تكون خطاباً وصفياً خالصاً؛ ما دامت تضع معايير للتصنيف والتحقيب وبالتالي للتقييم.

ويبيّن **دريفوس ورابينو** أن فوكو قد لجأ - من أجل تلافي الازواج الميتافيزيقية التي قامت عليها تحليلية التناهي - إلى رفض كل تصور **«للحقيقة الجدية»** Le Serieux وكذلك المفاهيم المترتبطة بها مثل: الترنسندنتالي والكوجيتو والأصل.

إلا أن هذا الاقصاء لمفاهيم العقلانية الحديثة يضعه أمام مأزق صعب، فاما أن يذهب مذهب التصورات الجدّية التي تعطي الأولوية للحقيقة الموضوعية بحيث يرتد الخطاب إلى موقع ثانوي، واما أن يسلك مسلك المفارقة النصية التي تدعي الوقوف في مستوى الخطاب بمنأى عن كل إحالة إلى المعنى.

يبدو أن فوكو قد مال إلى دراسة الملفوظات من حيث هي خطابات صامتة، يتعين وصفها دون البحث الجدي عن الحقيقة والمعاني؛ وذلك ما يطرح مشاكل عصية لا سبيل لتجاوزها: فهل من الممكن القيام بوصف خالص؟ ألا يقتضي أي وصف اختيار مجموعة من المقولات وإرساء نمط من التأويل؟ أليس علينا أن نتساءل هل هذا الوصف دقيق أو محرف؟ ألا يعني كل ذلك إعادة اعتماد لمقولة الحقيقة؟ وإذا كان الاركيولوجي يتكلم خارج كل أفق علمي فكيف يمكن أن يكون لخطابه معنى؟ فإذا كانت الخطابات ظواهر عرضية، ليس لها معنى في ذاتها، فكيف يتسنى للباحث الاركيولوجي أن ينفذ إليها ويميز بينها؟

وهكذا يتعين على الباحث الاركيولوجي أن يقوم بعملية «تصديع للذات» elivage du moi حتى يتسنى له أن يضبط معاني وحقائق التشكيلات الخطابية مع ضمان الاستقلال عنها، على طريقة النهج الفينمونولوجي(62).

والواقع أن فوكو لا ينظر إلى قواعد وقوانين التشكيلات الخطابية كمجرد قواعد إنتاجية أو قوانين وصفية خالصة، بل يمنحها كذلك **فعالية سببية**؛ فهي في

---

(62) **Drey Fus et Rabinow:** Michel Foucault: Un Parcours Philosophique. pp: 127- 133.

آن واحد «مبادئ **انتظامية**» و«مبادئ **اقتضائية**» Prescriptifes.

إن مصدر الاشكال في تحليل فوكو ـ هو كما بين دريفوس ورابينو ـ متأت من كونه يرى أن مبادئ الانتاج والتطفيق التي اكتشفها ليست مبادئ وصفية خالصة، ولكنها مع ذلك لا ترجع إلى أي قوانين موضوعية أو قواعد ذاتية.

إن إقصاء أي تصور قصدي، بالابتعاد عن أفق الممارسات الدالة، هو ما سيؤدي بفوكو إلى الاقتراب من المقاييس البنيوية، رغم أنه ينبذ المقاربة اللسانية القائمة على التصور الميكانيكي الذي يعطي للقوانين الصورية فعالية سببية ترجع إلى القوانين الطبيعية الوضعية. ولذا لم يبق له سوى «**وهم صوروي**» Illusion formaliste ناتج عن تضخيم «لا شرعي» للانتظام الصوري للتشكيلات، أي تحويل شروط انتظام الخطابات إلى شروط لا وجود لها؛ ومن ثم إعطائها فعالية سببية.

فالاركيولوجيا من حيث هي «وصف خالص للاحداث الخطابية» كان عليها أن تبتعد عن القول بوجود قواعد تحكم الخطاب، فمثل تلك القواعد ليست أبداً مبادئ تحليلية تجريبية، بل مبادئ تفسيرية لم تتخلص من بعض القبليات التأويلية.

وهكذا يتبين أن مفارقة الاركيولوجيا تكمن في عدم قدرتها على الحسم بين نزوعها الوصفي ولجوئها الحتمي إلى شكل من أشكال التأويل الذي تتوهم القطيعة معه. هذا التراوح بين التحليل الوضعي والتحليل الاقتضائي ينجم عنه غموض وتذبذب في منزلة «المعنى الجدّي» Le sens sérieux، وذلك ما سيحمل دريفوس ورابينو إلى القول بأن الأركيولوجيا ليست في النهاية سوى نسخة جديدة من «تحليلية التناهي». فرغم أنها نبذت المصادرات الانسانوية، والمسبقات التأويلية، إلا أنها ظلت سجينة «الازواج الانتربولوجية» (الزوج التجربي ـ الترنسندنتالي وزوج الكوجيتو ـ اللامفكر فيه).

ويتجلى ذلك في اعتبار أن الممارسات الخطابية ليست سوى «**شروط ظهورها**» فإذا كانت قواعد انتظام الخطابات ليست شروطاً ترنسندنتالية (بالمعنى

---

(63) Ibid. pp: 134- 147.

الكانطي). إلا أنها شروط ضرورية لانتاج الملفوظات ـ وهكذا فعندما يحدّد الباحث الاركيولوجي القواعد التي تصف تشكيلة خطابية خاصة، يكتشف أن الملفوظات التي تم انتاجها فعلاً وأخذت بجدّ، هي وحدها التي سمحت لها تلك الحقبة المعتبرة؛ فهذه القواعد هي إذن قواعد ترنسندنتالية من حيث هي شروط وجود.

ثم إن فوكو يؤول في النهاية إلى اعتماد نهج العلوم الانسانية، وان انتقل تحليله من إطار «التمثل» والكشف عن مضامين الوعي، إلى «الموضعة» objectivation أي تحليل أشكال ومضامين الخطابات.

إلا أن المنهج يظل هو ذاته وإن تم تعويض «المجموعات الدالة» بمنظومات «التبعثر» Dispersion، كما تم تعويض القواعد الترنسندنتالية بالقواعد التحويلية. فالاركيولوجيا بحاجة دائمة إلى «وهم المعنى» لكي تجعل من إنتاج الخطاب موضع تحليل، وهي بذلك لا تخرج عن الافق التأويلي لعصرها[63].

وهكذا نلاحظ أن هذا المأزق هو ما سيعمل فوكو على تجاوزه في أعماله اللاحقة، بادخاله بعد السلطة من حيث هي استراتيجية شاملة تنفذ إلى الجسم الاجتماعي برمته، والى نظام المعارف، كما تقمع اللذة وتفرزها وتقص الحقائق وتنتجها.

الفصل الرابع

الحقيقة والممارسة
جينالوجيا السلطة

«إن المسألة السياسية، ليست الخطأ أو الوهم أو الوعي المستلب أو الايديولوجيا... بل هي مسألة الحقيقة ذتها».

فوكو

«لا أريد أن أقوم بسوسيولوجيا تاريخية لمحرم ما، وإنما التاريخ السياسي لانتاج الحقيقة».

فوكو

يقدم فوكو عادة في بعض الكتابات السيارة المنتشرة أنه «**فيلسوف السلطة**»، الذي تنحصر أفكاره في القول بأن المعارف مركبات سلطوية، أو أن الحقائق ليست سوى انعكاس لصراع القوى الاجتماعية، أو هي ترتبط بها وثيق الارتباط.

والواقع أن فوكو نفسه قد ساهم في تكريس هذه الصورة المغلوطة، عبر عدة اعترافات ظرفية، وتصريحات متهوّرة تغري بسوء الفهم.

ففي حوار مع **فونتانا** (سنة 1977) يقرّ بأنه أدرك متأخراً أن إشكاليته الي يظل يحوم حولها كانت دائماً موضوع السلطة، رغم أن الأمر لم يبد له جلياً بما فيه الكفاية في أعماله الأولى[1].

كما يؤكد في موقع آخر أن كل أعماله ليست سوى «علب أدوات صغيرة» يقدمها لمن «يريد أن يفتحها، مستخدماً تلك الجملة أو تلك الفكرة، أو ذلك التحليل من أجل **بتر منظومات السلطة أو الحدّ منها**، بما فيها تلك المنظومات التي من الممكن أن تكون مصدر هذه الكتب»[2]. ويبين فوكو بوضوح أكبر أن أعماله تتوزع الى مجموعتين كبيرتين:

- **مجموعة «نقدية»**: تستلهم استراتيجية «**القلب**» بالمعنى النيتشوي (قلب الافلاطونية)، فتحاول «تطويق أشكال الاقتصاد والتحديد والتملك.... بابراز كيف تشكلت، واستجابة لأي حاجات حدثت، وأية **إكراهات** مارست فعلاً، وإلى أي حد تم تحويلها».

- **مجموعة نشؤية**: ترصد الحدث الخطابي، وتعين حدوده وتكشف عن أسسه

(1) **Foucault:** «La crise dans la tête». **L'ARC** N° 70. (1977) - Entretien avec **Fontana.**

(2) **Foucault: «Des Supplices aux Cellules». Le Monde.** 21 Fevrier 1975.

لمعرفة «كيف تشكلت سلاسل من الخطاب، عبر ومع وبالرغم من **منظومات الاكراه**... وكيف كان المعيار الخاص لكل منها، وكيف كانت شروط ظهوره ونموه وتغيّره»(3).

يتضح من هذا التصنيف الذي يقدمه فوكو نفسه، أن أعماله الأولى اتجهت الى البحث داخل الممارسات الاجتماعية عن مظاهر الاقصاء والاكراه (العزل والحجز - إقصاء المرضى والمجانين...)؛ في حين تناول في أعماله التالية ملامح حضور السلطة في الممارسات الخطابية (الانظمة المعرفية من حيث تشكلها وتتابعها).

وسيتسنى لنا لاحقاً أن نبيّن أن هذا التصنيف الذي يقدمه فوكو يظل محدوداً وظرفياً باعتباره يندرج في مرحلة من مراحل نموه الفكري، سيتجاوزها من خلال تصور أكثر دقة وإحكاماً لاشكال السلطة.

ولكن لا بد لنا من أن نبرز مركزية هذا الاشكال في مختلف أعماله الفكرية بحيث يمكن أن نسند له موقعاً «**أنطولوجياً مؤسساً**» على غرار مفهوم «الكينونة» لدى هايدغر كما يبين ذلك دريفوس(4).

ولذا سيكون تناولنا لمسألة **السلطة والحقيقة لدى فوكو**، موجهاً بالمحاور الآتية:

- السلطة والحقيقة في الممارسات الاجتماعية.
- السلطة والحقيقة في الممارسات الخطابية.
- السلطة والحقيقة في ممارسات العقوبة.

I - السلطة والحقيقة في الممارسات الاجتماعية

بدأ فوكو أعماله الأولى بالكشف عن مظاهر الاكراه والاقصاء في الممارسات الاجتماعية الحديثة، المرتبطة بالانساق المعرفية، من حيث كونها توظف بعض العلوم والمعارف (الطبيعية والإنسانية) في تكثيف حضور السلطة

---

(3) **Foucault:** L'Ordre du Discours.

- نظام الخطاب ص: 39.

(4) **H. Hubert L. Drey Fus:** de la mise en ordre des choses: l'Etre et le Pouvoir in **Foucault Philosophe.** (Collectif). pp: 101- 121.

وتجذيرها. وهكذا اتجه اهتمام فوكو منذ البداية إلى ممارسات عزل «المجانين» و«المرضى»، والكشف عن أركيولوجيا النظرة الطبية الحديثة، والتحليل النفساني.

فبخصوص «المجانين»، كان غرض فوكو هو معرفة: «كيف تم التعرف عليهم، وكيف عزلوا بعيداً عن غيرهم، وتم **إقصاؤهم من المجتمع**؟ كيف تم حجزهم وعلاجهم؟ وما هي المؤسسات التي خصصت لاستقبالهم والاحتفاظ بهم وعلاجهم في بعض الاحيان؟ ما هي الهيئات التي تحدد جنونهم وحسب أي معايير؟ ما هي المناهج التي وضعت من أجل إكراههم وتعذيبهم وعلاجهم، باختصار عبر أي شبكة من المؤسسات والممارسات يتم ضبط وتحديد المجنون؟»[5].

للاجابة على هذه الأسئلة حرص فوكو على الرجوع إلى الجهاز المعرفي ـ السلطوي الحديث، باعتبار أن إقصاء المجانين تم من خلال توظيف واستثمار المناهج والمعارف العقلية الحديثة.

فما يهم فوكو من خلال تفكيك أنماط الخطاب المتعلقة بالجنون، هو تبيان كيف نظر إلى الجنون «كظاهرة مكمّلة للعقل» أي كيف تشكل عقل «أحادي المنطق» monologique، يرسي قطيعة جذرية مع الجنون، لكي يتمكن من احتوائه دون خطر. ولذا يوسع فوكو تاريخ العلوم ـ كما يقول هابرماس ـ ليصبح تاريخاً للمعقولية، بحيث يتم النظر إلى الجنون كانعكاس لتكون العقل، فالجنون هو تجربة من «**تجارب** الحدّ» L'expérience de la limite التي يضبط فيها اللوغوس الغربي ذاته، بطريقة مزدوجة في مواجهة «**المختلف**».

ففوكو يكشف خلف الظاهرة النفسية (المرض العقلي)، وبصفة عامة خلف الاقنعة المختلفة للجنون «**شكلاً أصيلاً**» يتم تقليصه إلى الصمت، ويجب أن يعطي له الكلام[6].

إن الغرض اذن من «تاريخ الجنون» هو كتابة تاريخ «الوجه الآخر للجنون، الذي بفضله يتسنى للبشر ـ من حيث حركة العقل المتحكم الذي يحجز رؤيتهم ـ أن يتواصلوا ويتعارفوا عبر لغة اللاجنون التي لا غبار عليها (إن الغرض هو) استعادة

---

(5) **Michel Foucault:** Titres et trauvaux- Plaquette éditée pour la candidature au Collège de France. 1969- (Texte inedit) in **D. Eribon:** Michel Foucault. PP: 227-228.

(6) **J. Habermas:** Le Discours Philosophique de la Modernité. pp: 282- 284.

لحظة ذلك التآمر، قبل أن تكون قد أقيمت نهائياً داخل سيادة الحقيقة، وقبل أن تكون قد أحيتها غنائية الرفض. العمل على الالتحاق، عبر التاريخ، بالدرجة الصفر من تاريخ الجنون، حيث الجنون تجربة غير متمايزة، تجربة غير منفصلة عن القسمة ذاتها...».

في هذا السياق، يلاحظ فوكو أن الانسان الأوروبي منذ العصور الوسطى أصبحت له علاقة بشيء يدعوه بغموض «**الجنون**» La Folie و«العته» La demence و«انعدام العقل» La deraison، فإن ما يميّز خصوصية الثقافة الغربية هو هذه العلاقة **بالجنون وغياب العقل**.

ولذا فإن «تاريخ الجنون» هو تاريخ تلك الحدود القصوى والحركات الغامضة التي بواسطتها تقصي الثقافة الغربية الحديثة ظواهر تعتبرها هامشاً خارجياً عنها، أي ذلك «الفراغ المتقطع» و«الفضاء الأبيض» التي يضمن لها أن تنغلق على عقلانيتها الذاتية الصارمة النقية من كل شوائب الجنون[7].

ولئن كان تحليل فوكو يتأرجح بين النهج الوصفي على نمط مؤرخ العلم، والتأمل النقدي الفلسفي «تحت مظلة نيتشه» ـ كما يقول، فإنه يركز بوضوح على الجنون وليس على المرض العقلي. ولذا فإن ما يسترعي اهتمامه هو إجراءات الاقصاء والحجز والتأديب. فالممارسة الطبية ـ النفسانية تستمد جذورها من إجراءات العزل والحجز المذكورة. فإذا كان ملجأ المجانين في القرن التاسع عشر قد حدّد انبناء طب نفساني هش القاعدة الابستمولوجية، فإن بنية المستشفى قد حدّدت تشكل علم تشريح مرض، وتشريح عيادي لهما أسس ابستمولوجية صلبة[8].

وهكذا فإن «تاريخ الجنون» ليس مصنفاً في تاريخ العلوم، ولا تحليلاً لمناهج الطب النفسي، بل هو تحليل متعدد المناحي والأوجه، يتجاوز السجل الطبي، ليقف عند جذور القسمة بين العقل واللاعقل، مما يجعل تاريخ الجنون تاريخاً كلياً يتناول مجموع المعطيات في مجتمع تاريخي محدّد. ذلك أن نظرة

---

(7) **Michel Foucault:** Folie et Deraison. Histoire de la Folie à l'Age Classique, Plon 1961 (Préface) pp: I- IX.

ـ لنلاحظ هنا أن فوكو حذف هذا التقديم من الطبعات التالية:

(8) **G. Canguilhem:** Sur l'Histoire de la Folie en tant qu'envénement Debat N° 41. Sept-Nov. 1986. pp: 39.

البشر «**العاقلين**» حول الجنون هي عنصر بسيط من عناصر ممارستهم: فمصير غير العاقلين مرتبط عضوياً بحاجات المجتمع من حيث العمل والاقتصاد وإن كان هذا الارتباط ليس عضوياً بالضرورة.

1 ـ الوعي النقدي بالجنون

يتجلى هذا الوعي من خلال تحديد الجنون انطلاقاً من العمق العقلي أو الأخلاقي ويتم عبر صيغ الحكم، قبل بلورة المفاهيم ذاتها، ولذا فهو يكتفي بالادانة، ولا ترمي التحديد المفهومي. فالشعور بالجنون يكون من خلال التقابل المباشر مع العقل والأخلاق، حيث يبرز كشذوذ جلي.

2 ـ الوعي التطبيقي بالجنون

هو وعي عيني يتجسد في الممارسة الاجتماعية، حسب معايير ومقاييس الاندماج في المجموعة والانتماء اليها، انطلاقاً من الوعي بانسجام وتجانس أفراد هذه المجموعة بحسب **معيارية العقل**.

إلا أن هذا الوعي يظل مأساوياً ما دام يفترض تضامن المجموعة ويؤكد كذلك ضرورة القسمة والفصل. ومن ثم ينمحي كل حوار بين طرفيها، ويحيط الجنون بالصمت الصارم. إنه وعي غامض، يدّعي امتلاك **الحقيقة**، لكنه «يقلق من الاعتراف بقوى الجنون الغامضة والمبلبلة».

فلئن كان الجنون قد انتزع خطره على العقل، إلا أنه يظل يهدّد معقولية النظام الوجودي والانساني.

3 ـ الوعي اللفظي بالجنون: Conscience enonciative

يتعلق الأمر هنا بالوعي الذي يسمح بالمعرفة المباشرة لما يعتبر جنوناً. فليس المقصود هو تحبيذ الجنون أو ذمّه، وإنما فقط تمييزه من حيث «**وجوده الجوهري**»، وهو وجود بسيط وثابت وعنيد، سابق على لحظة الوصف والتقويم.

وهكذا لا يتم هذا الوعي على مستوى القيم بل في مستوى الوجود. فهي معرفة لا تتجاوز الملاحظة والادراك المباشر، ولا تصل إلى المجهود التحليلي المحكم. إلا أن هذا الوعي مهما كان بسيطاً فإنه ليس خالصاً، بل يقتضي «تراجعاً أزلياً» ما دام يفترض أنه ليس جنوناً ويبرهن على ذلك بمجرد الادراك المباشر، فهو «ليس وعياً بالجنون إلا من حيث هو وعي بعدم الجنون».

فهذا الوعي اللفظي، مهما بدا بعيداً عن الاكراه والاقصاء والحجز، إلا أنه يفترض قبلياً أحكام السيطرة على الجنون، ونبذه معيارياً.

4 ـ الوعي التحليلي بالجنون: Analytique

يؤسس هذا الصنف من الوعي إمكانية المعرفة الموضوعية بالجنون، ما دام يسمو به إلى مستوى النظر المعرفي، لكي يلتحق بمأمن الأشياء المعروفة.

وهكذا يتم ضبط الجنون والسيطرة عليه وتحويله إلى موضوع مجرّد من الغرابة، والخطر ويبين فوكو أن كل صنف من أصناف الوعي بالجنون، قائم بذاته، ومرتبط عضوياً بغيره من الاصناف.

ففي كل الحالات نلاحظ أن التوجه المعرفي التحليلي، يمتزج حتماً بالتجربة الاصلية للجنون، حيث الحوار المأساوي بين العقل والجنون، والقسمة الصارمة بين طمأنينة الحقيقة وخطر الحمق.

كما أن كل وعي نقدي بالجنون ينزع إلى أن يتأسس على معرفة تحليلية تضمن له السيطرة الكاملة على موضوعه، وتبعد عنه مخاطره وتقيم الفواصل والحواجز معه.

إلا أن كل صنف من هذه الأصناف يظل مع ذلك مستقلاً، متميزاً عن غيره، ولا مجال للحديث عن وعي شمولي جامع. فكل نمط من الانماط المذكورة له دلالته وأسسه الخاصة، فالنمط الأول يحيل إلى فضاء لغوي واسع يلتقي فيه ويتصارع **المعنى واللامعنى، الحقيقة والخطأ**... الحكم الصائب والتخمين الهش.

أما النمط الثاني فيستعيد «الطقوس القديمة الصامتة» التي تعمل على تطهير أصناف الوعي الغامض لدى المجموعة. ولذا فهو أقرب إلى الصرامة الطقوسية منه إلى المجهود اللغوي.

أما النمط الثالث فلا يتعلق بالمعرفة، بل «بالتعرف» (على الذات)، فهو نوع من «المرآة»، عبره يتأمل الوعي ذاته مهما بدا يفكر في عنصر غريب عليه، بعيد عنه.

أما الوعي التحليلي فهو ما يضمن تهدئة المأساة، وغلق «صمت الحوار» فلم يعد هناك مجال للطقس أو الغنائية. إن الغرض هنا هو الكشف عن حقيقة تلك الاحساسات والتخوفات بتحويلها إلى علامات ترمز إلى طبيعة يتعين رصدها.

«فالوعي بالجنون لا يمكن أن يجد توازنه إلا عبر الشكل المعرفي»[10].

ويلاحظ فوكو، أنه منذ أن اختفت تجربة الجنون المأساوية مع عصر النهضة، نجد أن كل شكل من أشكال الجنون، يقتضي الحضور المتزامن لاشكال الوعي المذكورة آنفاً، من حيث صراعها الغامض ووحدتها التي لا تفتأ تنحل ـ.ففي كل مرحلة ينشأ ويختل التوازن بين ما يرجع داخل تجربة الجنون إلى **«الوعي الجدلي»** و**«القسمة الطقوسية»** و**«التعرف الوجداني»** و**«المعرفة»** (التحليلية).

فالاوجه المتتابعة التي سيتخذها الجنون في العصر الحديث تنطبع بالروابط القائمة بين هذه العناصر الأربعة الاساسية، فلا يختفي أي عنصر منها، وان كان يصبح لعنصر منها الامتياز في مرحلة ما، بينما تختفي العناصر الأخرى اختفاء جزئياً تنشأ عنه أصناف شتى من التقابل والصراع والتوتر.

ولذلك فتاريخ الجنون من عصر النهضة حتى اليوم توجهه حركة واسعة تنطلق من أشكال الوعي النقدية إلى الاشكال التحليلية. فالقرن السادس عشر أعطى الأولوية لتجربة الجنون «الجدلية»: فكان أكثر حساسية من غيره تجاه الفصل الحاسم بين العقل ومعقولية الجنون، من حيث العلاقة بين حضور الجنون ووجوده الذي يفضح الوهم ويعمل على الكشف عن «الحقيقة الساخرة».

أما القرن التاسع عشر والقرن العشرين، فعلى عكس ذلك، أعطيا كل الأولوية للوعي التحليلي بالجنون، باعتباره مناط الفهم الوحيد والنهائي للجنون؛ واعتبر الأشكال الأخرى من الوعي مجرّد فهم تقريبي ومحاولات ابتدائية متعثرة.

أما في العصر الكلاسيكي، فإن تجربة الجنون تستمد توازنها من خلال تقسيم يعيّن مجالين مستقلين للجنون: الوعي النقدي والوعي التطبيقي، ومن جهة أخرى أشكال المعرفة والتعرّف.

وهكذا ينعزل قطاع كامل يجمع بين مجموعة من الممارسات التي تدين الجنون وتقصيه. فكل ما في الجنون من أمر قريب من العقل، كل ما يمكن أن يهدّد

---

(9) **R. Barthes:** Essais Critiques, Seuil. 1963. pp: 169- 171.

(10) **Michel Foucault:** Histoire de la Folie à l'Age Classique-Gallimard 1972, pp: 182-188.

بأي تشابه «سخيف» معه، سيتم فصله حسب **صيغة العنف**، ويرمى في الصمت الصارم ـ إن هذا التقسيم هو الذي يؤسس تجربة الحجز **L'internement**.

فأهمية الحجز غير كامنة في كونه شكلاً مؤسسياً جديداً، وإنما في كونه يلخص أحد جزئي تجربة الجنون الكلاسيكية (القلق الجدلي للوعي وطقس القسمة).

أما في الجزء الآخر فعلى عكس ذلك يبرز الجبنون وينزع إلى أن يقول حقيقته، وإلى أن يظهر ويتجسد ويتخذ طابع حضور إيجابي في العالم[11].

إن ما يهمنا إذن في دراسة فوكو حول الجنون هو الكشف عن هذه العلاقة الوثيقة بين أشكال التعرف على الجنون والبحث عن «حقيقته» من جهة وإجراءات الاقصاء والعزل التي يتعرض لها المجنون من جهة أخرى؛ وهي العلاقة التي تتخذ ملامح شتى، وتوظف خطابات ومعارف متعدّدة.

ومن أجل إجلاء تلك السمة الاقصائية التي اتخذتها الانساق المعرفية الحديثة في نظرتها للجنون، يرجع فوكو إلى نهاية العصر الوسيط، مبيّناً أن رؤية الجنون تقاسمتها في تلك الحقبة تجربتين:

«**تجربة كونية**» أو «**مأساوية**» تشدها غرابة الجنون وجاذبيته، من حيث هو تجربة كونية مليئة بالدلالات الكبرى و«**تجربة نقدية**» تقيم الحواجز دونه «داخل مسافة التهكم التي لا سبيل لاختراقها».

ورغم أن التجربتين متداخلتين، متكاملتين، إلا أن النهضة ستختار فيما بعد العنصر النقدي «الذي يجعل من الجنون تجربة داخل حقل اللغة، تجربة حيث الانسان يواجه حقيقته الاخلاقية، والقواعد الخاصة بطبيعته وحقيقته»[12].

ولقد نتج عن تغييب التجربة المأساوية للجنون، تضخيم للنزعة النقدية، التي اتخذت تباعاً أشكالاً فلسفية وعلمية وأخلاقية وطبية، وإن ظل الوعي المأساوي يقظاً حيّاً على الرغم من تحقق التوجه العقلاني الحديث الذي يجد اكتماله في نظريات التحليل النفسي التي تنظر للجنون كمرض عقلي (وما صيحة

---

(11) Ibid. pp: 187- 188.

(12) Ibid. p: 39

نيتشه ورؤى فان غوخ وآرتو Artoud سوى شهادات على ذلك).

ومن هنا فإن انطلاق الحداثة واكبه انحسار تلك التجربة المأساوية، ومن ثم خفت حدة خطر الجنون، وفقد وجهه الكوني، ولم يعد طليقاً «في حركة مروره الغامضة الغريبة كحدّ مطلق». وها هو تم تقييده بصرامة وربطه بعالم الاشياء والبشر داخل المستشفيات ـ لم يعد مبحراً ظاعناً في سفينته، بل «سجيناً» محجوزاً.

ويلاحظ فوكو أنه إذا كانت النهضة قد حرّرت «أصوات الجنون» فإنها سيطرت على «عنفه»، أما العصر الكلاسيكي فقد قضى على هذا الصوت وحوّله إلى صمت مطبق عن طريق نمط «غريب» من القوة[13].

وهكذا سيتسنى «لبطل الحداثة» ديكارت أن يقصي إمكانية جنون الذات المعاصرة: «فليس ثبات حقيقة ما هو الذي يضمن الفكر ضد الجنون، مثل ما كان يسمح له بالتخلص من الخطأ، أو أن يطلع من الحلم، بل (ان الأمر يتعلق) بعدم امكانية الجنون، الاساسية ليس بالنسبة لموضوع الفكر ولكن بالنسبة للذات المفكرة»[14].

فهناك إذن عدم توازن أساسي بين الجنون من جهة والحلم والخطأ من جهة أخرى، باعتبار وضعية كل منهم إزاء الحقيقة والذات الباحثة عنها. فالاحلام والأوهام سيتم تجاوزها داخل بنية الحقيقة ذاتها، أما الجنون فستقصيه الذات التي تشك. ومن هنا يتم القضاء على خطر الجنون على ممارسة العقل ذاتها. فالعقل قد انكب على ذاته وتملكها ملكاً تاماً، ولا خطر عليه سوى الخطأ والوهم.

وهكذا تم إقصاء الجنون نهائياً من دائرة الحوار مع العقل ـ فلئن كان اللاعقل Le non raison في القرن السادس عشر، يشكل خطراً دائماً بامكانه تهديد علاقات الذاتية والحقيقة، فإن مسار الشك الديكارتي يدل بجلاء على أن القرن السابع عشر لقد قضى على خطر الجنون، ورمى به خارج مجال الذات المفكرة

---

(13) Ibid. p: 56.

(14) Ibid. p: 57.

- يعترض دريدا على هذه القراءة للتأمل الأول من تأملات ديكارت، التي تضمنها كتاب فوكو (ص: 54 - 57) راجع:

- Cogito et **Histoire de la Folie**- in l'Ecriture et la différence. Seuil. 1967. pp: 51- 97.

المتملكة للحقيقة، ومن ثم تم «نفي الجنون»، فإن كان الانسان بامكانه أن يصبح مجنوناً، فإن الفكر لا يمكنه أن يجن، ما دام هو «ممارسة سيادة الذات التي تجعل من واجبها إدراك الحق». وبذلك تم القضاء على القسمة الموجودة لدى عصر النهضة بين («العقل للاعقلي» و«اللاعقل العقلي»)[15].

على أن الممارسة الأكثر برزاً في تجربة الجنون في العصر الحديث هي نشوء مؤسسة «الحجز»، الناتجة عن مجموعة من المعطيات الاجتماعية والايديولوجية.

فلم يكن الغرض الأول من الحجز غرض صحي علاجي، بل إجراء مدني بوليسي (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة) تقتضيه ضرورة الشغل ومكافحة البطالة، ولذا فقد ارتبط منذ البداية بالأزمة الاقتصادية الخانقة التي مست العالم الغربي في تلك الحقبة.

ويحرص فوكو على فضح النزعة الانسانوية الساذجة التي ترى في الحجز نوعاً من رعاية المرضى والسهر عليهم.

إلا أن هذا الاجراء القمعي أخذ معنى آخر خارج فترات الأزمات، فارتبطت وظيفته القمعية بوظيفة أخرى هي النجاعة الاجتماعية (تشغيل المحبوسين من أجل رفاهية المجتمع حماية من الاضطراب والفتن).

ولئن كان المجتمع سرعان ما تخلص من سجن العاطلين والبؤس، فذلك لأن الحجز بدا علاجاً مؤقتاً غير ناجع، ووقاية غير دقيقة، إلا أن هذا الفشل ذاته يحيل إلى «وعي أخلاقي بالشغل» فنجاعة الشغل تتأسس على «تعاليها الأخلاقي».

وهكذا نشأ الحجز داخل تجربة شغل تقترن فيها المقتضيات الاقتصادية والأخلاقية. إلا أن المجنون وحده هو الذي سيظل سجين «أماكن البطالة الملعونة والمدانة» أي هذا الفضاء الذي أبدعه مجتمع أعطى قانون الشغل تعالياً أخلاقياً؛ وذلك «لأن المجنون يخترق بذاته حدود النظام البورجوازي ويغترب خارج حدود الأخلاق المطلقة»[16].

---

(15) L'histoire de la Folie. pp: 57- 58.

(16) Ibid. p: 85.

ويخلص فوكو من تحليله لنشأة الحجز، إلى أنه يختلف جذرياً عن إجراءات حبس المجانين في العصر الوسيط، من حيث أبعاده الاقتصادية والاجتماعية. إنه يرمز لتحول حاسم: هو اللحظة التي ظهر فيها الجنون في الأفق الاجتماعي للفقر، والبطالة، وعدم القدرة على الاندماج الاجتماعي.

ومن هنا لم يعد النظام يواجه اللانظام، ولم يعد العقل يشق طريقه داخل ما يمكن أن يرفضه أو يقصيه. لقد انتصر العقل انتصاراً صارماً، لا يقلقه أي مظهر من مظاهر اللاعقل. وهكذا انتزع الجنون من «حريته الخيالية» التي تمتع بها في عصر النهضة.

إلا أن الحجز لم يلعب فقط دوراً إقصائياً سلبياً، وإنما كذلك دوراً تنظيمياً إيجابياً، فممارسته وقواعده شكلت مجال تجربة له وحدته وانسجامه ووظيفته. لقد عمل على إعادة تنظيم المجال الاخلاقي، ورسم معايير جديدة للاندماج الاجتماعي، ودشن آفاقاً دلالية خاصة، من ذلك القرابة التي أوجدها بين «الجنون» و«الجنوح»، بين «ذنوب الجسد» و«أخطاء العقل»، وبين الطب والأخلاق؛ والعقوبة والعلاج. ولئن كانت قرابة الطب والأخلاق عريقة في التقليد اليوناني، فإن العنصر الجديد هو شكل الاكراه والقمع الذي اتخذته هذه العلاقة[17].

فالحجز ليس مجرد نوع من الادانة العادية، من حيث هو قمع للفكر ورقابة على التعبير، إذ أن له معنى دقيقاً، وعليه أن يلعب دوراً جد خاص هو: **إحقاق الحقيقة** واستعادتها عبر طرق **الاكراه الخلقي**. إن له وظيفة إصلاح أخلاقي لاقامة ارتباط أوثق بالحقيقة.

ويبين فوكو أن هذا الارتباط الوثيق الذي أقامته مؤسسة الحجز بين المرض والجنون، العقوبة والعلاج، هو الذي سيمهد لنشوء «طب عقلي» للمجانين. وان كان عصر الأنوار هو الذي أرسى القاعدة النظرية للطب الوضعي. ويبدو ذلك في المجهودات الكبيرة التي بذلها ذلك العصر من أجل التوفيق بين تجربة الانسان الاجتماعية الحديثة والمقولة القانونية القديمة **«الذات القانونية»**.

لقد قام الفكر السياسي التنويري بتوفيق بين المقولتين في إطار وحدة

---

(17) Ibid. pp: 100- 101.

أساسية؛ فقادت هذه المفاهيم إلى بلورة مقولة «الجنون» وتنظيم الممارسات المتعلقة بها. فاغتراب الذات القانونية يقترن ويتلاءم مع جنون الانسان الاجتماعي داخل وحدة «الواقع المرضي» الذي يمكن في آن واحد تحليله بعبارات قانونية، كما يمكن إدراكه حسب أشكال الحساسية الاجتماعية الأكثر مباشرة.

فالمرض النفسي، تشكل بصفة بطيئة كوحدة ميثولوجية بين الذات الفاقدة الاهلية قانونياً والانسان الذي يعتبر عامل اضطراب المجموعة، فاللحظة التي شهدت بروز تشريع الاغتراب كشرط قبلي لكل حجز، هي نفسها اللحظة التي شهدت ميلاد الطب النفسي مع «بينل» Pinel. وهو ما اعتبر عندئذٍ اكتشافاً إنسانياً وعلمياً جديداً[18]. والواقع ـ كما يقول فوكو ـ إن الطب النفسي الوضعي الذي ظهر في القرن التاسع عشر، قد ورث «سرّاً» كل الروابط التي أقامتها الثقافة الكلاسيكية مع اللاعقل مع تحويرها وتحويل مواقعها. لقد توهم أنه يحصر الجنون في موضوعيته الباتولوجية (المرضية)، لكنه في الحقيقة كان وجهاً لوجه أمام جنون ما زال مسكوناً «**بأخلاقية اللاعقل**» و«فضيحة الحيوانية».

ويبين فوكو أن العصر الكلاسيكي لم يميّز بين العلاج الطبيعي والعلاج النفسي، لسبب بسيط هو أن الطب النفسي لم يكن قد وجد بعد.

فمن جهة نجد فناً في «تحويل الطبائع» أي تقنية يتحدّد فيها الجنون كطبيعة أو مرض، ومن جهة أخرى نجد فناً خطابياً «لاستعادة الحقيقة»، حيث ينظر إلى الجنون **كلا عقل** Deraison.

وهكذا ستتحطم فيما بعد تجربة «اللاعقل» وتفقد وحدتها المميزة، ويصبح الجنون مجرد «مرض» يتعين علاجه. ومن ثم تتخذ الثنائية بعداً جديداً: فما هو مرضي أصبح راجعاً إلى العضوي L'organique، وما كان يرجع إلى اللاعقل أصبح ينظر اليه من وجهة علم النفس.

ومن هنا ولد علم النفس ليس كحقيقة للجنون، وإنما علامة على أن الجنون قد انفصل عن حقيقته التي كانت اللاعقل، ولم يعد بذلك سوى ظاهرة «ضلت الطريق» لا معنى لها، ولغزاً لا سبيل إلى حله[19].

(18) Ibid. pp: 145- 146.

(19) Ibid. pp: 359- 360.

فميلاد الطب النفسي ناتج عن التقاء مؤسسة الحجز بالنظرة الطبية. ويشير فوكو إلى أنه لزمن طويل، ظل الفكر الطبي وممارسة الحجز غريبين أحدهما عن الآخر. ففي حين كانت تنمو معرفة «أمراض الروح» Les maladies d'esprit، تبلورت تجربة الحجز كتجربة عينية مستقلة.

وفي نهاية القرن الثامن عشر اقترب الشكلان من بعضهما البعض، ولم يكن الأمر ناتجاً عن وعي جديد، أو لحظة إشراق، وإنما عن عمل غامض حدثت فيه مواجهة بين فضاء الاقصاء القديم المتجانس والموحّد والمحدّد، وهذا الفضاء الاجتماعي (فضاء المساعدة والتضامن) الذي فتته الغرب وجزّأه وجعله متعدّد الأشكال[20]. وهكذا أصبح للحجز دور طبي، فهو موطن العلاج، ولم يعد الموقع الذي يقبع فيه المجنون حتى لحظة الموت، وإنما نوعاً من الالية المتميزة التي تضمن القضاء عليه.

فهذا التحول من دار الحجز إلى الملجأ L'asile ليس متأتياً من الاقحام التدريجي للطب، وإنما هو نتاج إعادة تنظيم داخلية لهذا الفضاء الذي لم تكن وظيفته في العصر الكلاسيكي سوى الاقصاء والتأديب، وأصبحت الآن وظيفة تفادي الخطر العمومي ومحو كل آثار المرض.

ومن هنا نلاحظ أن الحجز ستسكنه قيم جديدة، وهو ما سيسمح للطب أن يتملك الملجأ وأن يضم كل تجارب المجنون:

«فليس الفكر الطبي هو الذي اقتحم أبواب الحجز... بل ان الحجز ذاته هو الذي اتخذ شيئاً فشيئاً قيمة علاجية، وذلك بفضل تعديل لكل الحركات الاجتماعية والسياسية، وكل الطقوس الخيالية والاخلاقية، التي عملت منذ أكثر من قرن على تفادي الجنون واللاعقل»[21].

فظهور الطب النفساني الوضعي ليس مرتبطاً تاريخياً بنمو المعرفة ورقيها، بل بإرساء نمط معيّن من «الوجود خارج الجنون» أي نوع من الوعي باللاجنون يصبح بالنسبة للذات العارفة وضعية عينية، وقاعدة صلبة انطلاقاً منها يمكن التعرف على الجنون.

(20) Ibid. p: 447.
(21) Ibid. p: 457.

وهكذا لم يعد الجنون مثار خشية أو مجال شك متواصل، بل مجرد موضوع objet وان كانت له منزلة خاصة باعتبار أنه هو «ما به يتمكن الانسان من أن يضبط ذاته موضوعياً» - فهو ظاهرة تتقدم للمعرفة، كما أنه في آن واحد أكثر شيئ داخلية للانسان وعنصراً معروضاً أمام نظره. إنه يشكل «بنية شفافية كبرى» من خلالها يصبح الانسان بكامله شفافاً أمام المعرفة الموضوعية. فمنزلة الجنون غامضة بالنسبة لفكر القرن العشرين باعتبار أن لا سبيل للوصول اليه من حيث حقيقته الكاملة، ومع ذلك لا يشك في أنه سينفتح يوماً ما على معرفة يمكن أن تستنفده وتستكمله.

إن هناك إذن «انسحاب أساسي للجنون» داخل قطاع يغطي حدود المعرفة الممكنة بالانسان ويتجاوزها. فمن الضروري بالنسبة لقيام علم وضعي للانسان أن تكون هناك ساحة جنون داخلها ومن خلالها يهبط الوجود الانساني في الموضوعية. كما أن الجنون يظل متمنعاً على كل ضبط كامل لأنه هو ما يعطي أصلاً للمعرفة الموضوعية امكانية ضبطها للانسان. وهكذا ستلتقي امكانية جنون الانسان وإمكانية أن يصبح انساناً موضوعياً في نهاية القرن الثامن عشر، وهذا الالتقاء هو الذي ولد في آن واحد مسلمات التحليل النفسي والعلم الوضعي للانسان[22].

ففي القرن التاسع عشر، أصبح لأول مرة في تاريخ العلم الغربي، «طب الروح»، علماً مستقلاً، قائماً بذاته، وليس جزءاً من الطب العام كما لدى اليونان.

ويلاحظ فوكو أنه بقدر ما كانت الوضعية تفرض طابعها على الطب وخصوصاً الطب النفسي، كانت هذه الممارسة تزداد غموضاً وتعقيداً، كما كانت سلطة المحلل النفسي تبدو أكثر عجزاً وغرابة - أما الزوج «الطبيب - المريض» فقد اتخذ سمة خارقة تلفها الغرابة كذلك. فبالنسبة للمريض، أصبح الطبيب نوعاً من «صانع المعجزات»، يمارس سلطات النظام والأخلاق والأسرة ويتوهم أنه محمل بها، قيّم عليها. فالمريض يرتمي في أحضان الطبيب الذي يتمتع بالهام يتجاوز القدرات البشرية، ويستجيب خانعاً لإرادته التي تبدو له «سحرية». فالموضوعية التي يدّعيها الطبيب النفساني هي في الأصل «تشيئة ذات طابع سحري»

(22) Ibid. pp: 480- 482.

Chosification d'ordre magique لم تتحقق إلا بتواطؤ المريض ذاته، إنطلاقاً من ممارسة أخلاقية واضحة وجلية في البداية، ولكن تم تناسيها بتزايد ضغط الوضعية التي فرضت «**أساطير الموضوعية العلمية**».

فما نسميه الطب النفساني هو «نوع من التكتيك الأخلاقي الذي عاصر نهاية القرن الثامن عشر، وتم الاحتفاظ به في شكل طقوس الحياة الملجأية وتغطيته بأساطير الوضعية»[23].

وهكذا تصبح العلاجات التي سند لها، «علاجات حقيقية لامراض زائفة». ويلاحظ فوكو أنه رغم التحولات الهامة التي حدثت مع فرويد، إلا أن الطبيب ظل مفتاح التحليل النفسي. يقول فوكو في هذا السياق:

«إن التحليل النفساني لا يمكن، ولن يمكنه أن يسمع أصوات **اللاعقل**، ولا أن يفكك علامات اللامعنى من حيث هي - إن التحليل النفسي يمكن أن يحل عقدة بعض أشكال الجنون، لكن يظل غريباً عن عمل اللاعقل المطلق - لا يمكنه أن يحرّر ولا أن يستنتج أحرى أن يفسّر ما هو أساسي في هذا المجهود»[24].

وهكذا نخلص من هذا العرض المقتضب لتجربة الجنون في الثقافة الغربية إلى أن الجنون ليس له محتوى دلالياً طبيعياً ثابتاً، فليس هناك ترادف بين مجانين العصر البسيط ومختبلي العصر الكلاسيكي والمرضى النفسانيين في القرن العشرين.

ففوكو لا يعرّف الجنون جوهرياً («الجنون كمرض») أو وظيفياً (كسلوك غير اجتماعي)، وإنما يحدّده في مستوى المجتمع الكلي كخطاب العقل حول اللاعقل. ومن هنا تلك «المفارقة البديهية»: فمنذ عهد طويل تقبل الناس فكرة نسبية العقل وتاريخيته، إلا أن تاريخ العقل لم يصاحبه أبداً تاريخ للاعقل.

فنظر الثقافة الغربية للجنون ظلت في جوهرها معرفة عقلانية، حتى عندما

---

(23) Ibid. p: 528.

(24) Ibid. p: 530.

- حول هذه المسألة راجع:

- **A. F. Zoila,** Michel Foucault, Anti-Psychiatre? Revue Internationale de Philosophie. N° 123, 1978.

يحمل التاريخ العقل على الاتساع وتصحيح ذاته أو تكذيبها. إنها دوماً خطاب العقل حول العالم، رؤية العقل للجنون ـ ولا مجال للخروج من هذه «المفارقة الوظيفية» التي تقع حقيقتها في فضاء لا سبيل للوصول اليه من طرف المجانين ولا البشر العاقلين؛ لأن التفكير في هذه المفارقة ـ كما يقول بارت ـ يكون دائماً انطلاقاً من أحد حدّيها: فهذه المسافة ليست سوى «حيلة العقل القصوى». فالمعرفة مهما كانت فتوحاتها وإجراءاتها لا يمكن أن تفكر في هذه العلاقة إلا عبر صيغة **الاقصاء**. بل ان العصر الوسيط كان أكثر انفتاحاً على الجنون من العصر الحديث، باعتباره لم يكن «مموضعاً»، بل يتحدّد كمنطقة عبور نحو طبيعة عليا ومن ثم كانت إمكانية التواصل معه.

إن تاريخ الجنون لا يمكن أن يكون حقاً إلا إذا كان «ساذجاً» أي إذا كتبه مجنون، ولكنه عندئذٍ لن يكتب كتاريخ وتلك هي مفارقة معرفة الجنون. فهي مفارقة حتمية تتجاوز الروابط بين الجنون واللاعقل: فكل مرة يقع فيها الحديث عن الجنون، يؤول الخطاب إلى الاقصاء حتى عندما يدان الاقصاء نفسه، وتلك هي «الجدلية اللانهائية» حسب عبارة بارت[25]. ولنلاحظ هنا أن نقد فوكو للجهاز العقلي ـ الوضعي الحديث في نظرته للجنون، بدا في مرحلة متقدمة من تفكيره متأثراً إلى حد بعيد بالاطروحات الماركسية. ويتجلى ذلك في تعريفه للمرض النفسي بقوله: «هو نتائج **التناقضات الاجتماعية** التي **يغترب** فيها الانسان تاريخياً»[26].

ويضيف قائلاً إن على الطب النفسي أن يرمي إلى محاربة هذا الاغتراب الاجتماعي الذي يتخذ سمة المرض النفسي: «لا علاج سوى ذلك الذي يحقق صلات جديدة بالوسط... إن علم النفس الحقيقي لا بد له من التخلص من النزعة النفسانوية، إذا كان حقاً أن على كل علم أن يهدف إلى محاربة الاغتراب»[27].

---

(25) **R. Barthes:** de Part et d'autre in Essais Critiques. pp: 171- 174.

(26) **Michel Foucault:** Maladie mentale et Personnalité. PUF. 1954. p: 104.

- ولا بد من الاشارة هنا إلى أن فوكو تنكر لهذا الكتاب ومنع إعادة نشره فيما بعد.

(27) Ibid. pp: 108- 110.

- راجع كذلك:

- **Michel Foucault:** Maladie mentale et Psychologie: PUF. 1962. pp: 88- 89.

على أن الاشكال الاساسي الذي تطرحه تحليلات فوكو متأت من صيغة المفارقة التي لا بد أن تؤول اليها أي محاولة مفهومية لضبط تجربة أصلية للجنون، تتجاوز أنماط النظر الفلسفي والوضعي التي بيّن فوكو أنها أفضت إلى إقصاء اللاعقل انطلاقاً من المقاييس العقلانية الحديثة.

ولذا فإن فوكو عندما رفض صرامة لغة العقل التي هي لغة النظام، ونزع إلى كتابة «أركيولوجيا الصمت حول الجنون»، كان لا بد أن يصطدم بالأسئلة التالية التي يطرحها دريدا في نص مشهور: هل الصمت ذاته تاريخاً؟ أليست كل أركيولوجيا نوعاً من المنطق التحليلي واللغة النسقية المنظمة، ونمطاً تأليفياً؟ ألا تكون أركيولوجيا الصمت المنشودة في النهاية استعادة ومواصلة لنهج إقصاء الجنون من حيث هي خطاب عقلي يتناوله؟ وما هو مصدر ومنزلة اللغة التي توظفها تلك الاركيولوجيا التي تدعي الخروج على قيود العقل الكلاسيكي؟ إن مثل هذه الاركيولوجيا ليست سوى «خيانة» للمجنون حسب عبارة دريدا:

«إذ العقل ليس نظاماً أو بنية تاريخية محدّدة «فلا يمكن قطعاً كتابة تاريخ أو أركيولوجيا ضد العقل، إذ رغم المظاهر، فإن مفهوم **التاريخ ظل دوماً مفهوماً عقلياً**»[28].

في نفس السياق يلاحظ هابرماس أن فوكو عندما أراد الوقوف على «**شكل أصيل**» من الجنون خلف أقنعته المختلفة التي نسجتها التحليلية النفسية، رجع في النهاية عبر منعرجات مختلفة إلى نوع من «**تأويلية الاعماق**» بالبحث عن «الموقع الاصلي للفصل **البدئي للجنون عن العقل**»؛ وهي مفارقة ناتجة عن محاولة ضبط حقيقة الجنون «في حيويته قبل كل ضبط معرفي»[29].

ومن هنا فليس من الغريب أن ينتهي كتاب «تاريخ الجنون» بالاحتفال بالغيرية المطلقة التي تظل بمنأى عن العقل والعلم، وإن كانت بغرابة سبب امكانيتهما.

ويرى فوكو في تجارب وأعمال آرتو Artaud ونرفال Nerval وهولدرلين

(28) **Derrida:** Cogito et Histoire de la Folie, Ecriture et différence. pp: 58- 59.

(29) **Habermas:** Le Discours Philosophique de la modernité. pp: 282- 284.

Hölderlin، إشارات دالة على هذه المعارضة الجذرية لطابع الاقصاء في الثقافة الغربية، من حيث التواصل مع تجارب اللاعقل المتوحشة.

ولكن فوكو سرعان ما يتفطن بذاته إلى الافق المسدود الذي يؤول اليه البحث عن الدلالات العميقة لتجارب الاقصاء (وهو مشروع التأويلية والعلوم الانسانية). لقد فهم أن تعلقه بالتأويلية هو ضرب من التقليد الانسانوي الذي حرص على تقويضه وتجاوزه. وهكذا سيتلخص في بقية أعماله من اللجوء إلى هذه العناصر الانطولوجية المضللة[30].

ولذا فليس من الغريب أن تتفتح مقدمة كتابه الموالي على نقد النزعة التأويلية بنسختيها **الاستتيقية والنفسانية**[31].

ولذا فإن هذا الكتاب يبدو أقرب أعمال فوكو من التصورات البنيوية المعهودة كما بين ذلك العديد من قراء فوكو[32]، باعتباره موجهاً بالسؤال الاساسي التالي: «أليس من الممكن أن نقوم بتحليل للخطابات من شأنه أن يفلت من حرية التعليق بنبذ افتراض وجود أي بقية أو أي فائض في ما قد قيل، وإنما واقع ظهوره التاريخي فقط؟

إن علينا عندئذٍ أن نعالج الوقائع الخطابية ليس كنويات Noyaux مستقلة متعددة الدلالة، وإنما كأحداث وفروع وظيفية تشكل **نسقاً**...»[33].

وتتجلى السمة البنيوية المذكورة في حديث فوكو عن البنيات والانساق الادراكية الي تحدد الممارسات، كما تتجلى في تركيزه على الملفوظات والخطابات. وفي حين كان تاريخ الجنون يتعلق بفترة تاريخية طويلة تمتد من نهاية العصر الوسيط إلى ظهور الملاجىء في بداية القرن التاسع عشر، مروراً بعصر النهضة والعصر الكلاسيكي، وكان مفهوم «الجنون» ذاته مصطلحاً غير محدد لا شكل نهائي له، فإن «**ميلاد العيادة**» على عكس ذلك يتعلق بفترة قصيرة (نصف

(30) **H. Drey Fus/ Rabinow: Michel Foucault,** Un Parcours Philosophique pp: 28- 29.

(31) **Michel Foucault:** Naissance de la Clinique. PUF. 5ème édition. 1983. p: XIII.

(32) **Drey Fus/ Rabinow: Michel Foucault:** Un Parcours Philosophique. PP: 35- 36.

(33) **Michel Foucault:** Naissance de la Clinique. p: XIII.

قرن)، ويتعلق بموضوع جد محدّد، فهو يتعرض للتحولات التي جدّت في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، حيث تم تعويض الطب التصنيفي القديم بمنهج التشريح العيادي ذي الطابع «العلمي» المعروف اليوم.

وتتنزل **أركيولوجيا** النظرة **الطبية**» (العنوان الفرعي للكتاب) في مستويين متداخلين هما **الرؤية واللغة؛** ولذا فإن المؤلف يقيم ترادفاً بين عبارات «التجربة الطبية» و«الادراك الطبي» و«النظرة الطبية»... باعتبارها عناصر تحيل إلى فضاء المعرفة الطبية. ويحمل فوكو بشدة على التصور الثنائوي الذي يتوهم أن الخاصية الأساسية للعيادة الحديثة هي التأكيد على المرئي Le visible في مقابل المفكر فيه Le pensé.

في مقابل هذا التصور يقدم فوكو الفرضية المركزية في الكتاب والتي مفادها: أن القطيعة الجذرية في تاريخ الطب نتجت عن تحول العلاقة بين المرئي واللامرئي، والمرور من «فضاء تصنيفي» Taxinomique إلى فضاء جسدي Corporel وما يقتضيه ذلك من تركيز لحضور المرض في الجسم.

ويبيّن كتاب «ميلاد العيادة» كيف أن مفهوم المرض ذاته قد تحوّل من العصر الكلاسيكي إلى العصر الحديث، بل أكثر من ذلك كيف أن فكرة كينونة المرض قد اختفت وحلت محلها فكرة الجسم المريض. فالقطيعة التي يدشنها الطب الحديث هي الانتقال من «فضاء فكري» إلى «فضاء واقعي» وجسدي، وبالتالي تحول اللغة المرتبطة عضوياً بادراك هذا الفضاء. ويرفض فوكو القول بأن الطب الحديث نشأ بفضل نبذ المقاييس النظرية واعتماد التجريب، في مقابل هذه النظرة يعمد إلى تحليل اللغة في علاقتها بالتجربة الطبية وموضوعها. فلا صياغة فضائية Spasialisation دون تعبير لغوي عن المرض. فموضوع أركيولوجيا الطب هو «هذه المنطقة حيث لم تفترق بعد **الكلمات والأشياء**» أي «تمفصل اللغة الطبية مع موضوعها» و«البنية القولية للادراك» أو «النظرة التعبيرية للطبيب»[34].

ففي العيادة هناك توازن بين النظرة واللغة، في حين كانت اللغة الطبية سابقة على الادراك، من حيث إن الادراك كان يعني تفكيك النظام العقلي للامراض. لقد

---

(34) Naissance de la Clinique pp: VI- VII.

غدت المعرفة العيادية تحليلية ـ كما يقول ميكادو ـ لأن فضاء الادراك ذاته له بنية لسانية[35].

إن هذا التحول يرجع إلى انتقال في موقع الرؤية، الذي لم يعد المكتبة أو قاعة المحاضرة، حيث الطبيب ينقل ثمار معرفته التي تتجاوز التاريخ إلى طلبته. وهكذا أصبح الطبيب يقوم داخل المستشفى ذاته بوصف الظواهر تبعاً لنشوئها. إن ذلك ما يتم بتحليل الاجسام الميتة. فالموت كان يشكل الحد الخارجي للطب التصنيفي، وبنشوء التشريح المرضي أصبح الموت في قمة بنية ثلاثية جديدة حدّاها الآخران هما: الحياة والمرض.

فبادخال الموت في مجال «المعروف» اكتشف الطب الحديث لنفسه موضوعاً ظل كامناً خفياً طيلة العصر الكلاسيكي برمته، لقد أصبح القبلي العيني في التجربة الطبية وبذلك انتفى القانون الأرسطي القديم الذي يحرم تطبيق الخطاب العلمي على الانسان[36].

فالبنية الادراكية والابستمولوجية التي توجه التشريح العيادي والممارسة الطبية عموماً هي «**الرؤية اللامرئية**» L'invisible visibilité. فالمعرفة تنمو حسب نظام من الاقنعة يسمح للعنصر الخفي أن يكتسي شكل وإيقاع المضمون المخفي، بحيث يصبح «من طبيعة الغطاء نفسه أن يكون ظاهراً».

فمقولة «الحياة» هي الحاجز الذي يمنع من الكشف عن الحقيقة، بينما تفتح مقولة «الموت» أفق حقيقة الجسد من حيث هو جثة جامدة. وذلك ما يجعل فوكو يقول: «لقد غادر الموت سماءه المأساوية القديمة، وها هو أصبح **النواة الوجدانية للانسان:** حقيقته اللامرئية، سره المرئي»[37].

فالمنهج التشريحي ـ العيادي ـ باعتباره بنية ثلاثية تتمفصل فيها عناصر القضاء واللغة والموت ـ يشكل الشرط التاريخي لانبثاق الطب الحديث ذي الصبغة الوضعية. وهكذا تجرد المرض من «ميتافيزيقا الشر» التي ارتبط بها منذ

---

(35) **Roberto Machado:** Archéologie et Epistémologie in Michel Foucault Philosophe. Seuil 1989 pp: 23- 25.

(36) Naissance de la Clinique. p: 146.

(37) Ibid. p: 176.

القدم واستمد محتواه من «منظور الموت»، وبذلك أصبح قابلاً للقراءة والصياغة اللغوية ومفتوحاً أمام الرؤية[38].

إلا أنه لا بد أن نلاحظ أن كتاب «ميلاد العيادة»، وإن كان أقرب كتب فوكو للتحليل البنيوي، إلا أنه يدشن إشكالية نمط «الاندماج الاجتماعي للخطابات» التي ستحضر بقوة في أعماله اللاحقة ـ فالطب العيادي لا يرتبط فقط من حيث نشأته بغيره من الميادين المعرفية كالبيولوجيا والتشريح المرضي، وإنما يرتبط كذلك بمجموعة من المؤسسات مثل المستشفيات، ومؤسسات العون الاجتماعي واجراءات الرقابة الادارية، فتشكل هذا الفرع المعرفي الجديد ولّد حقول نظر جديدة، وطرح إشكالات ثرية وأنار آفاقاً كانت عصية، لكنه لم يكن بمنأى عن علاقات السلطة، كما كانت سماته الايديولوجية حاضرة بقوة.

وهكذا يلاحظ فوكو أن هناك توازياً بين «**مقتضيات الايديولوجيا السياسية**» و«**مقتضيات التقنية الطبية**». ويبدو ذلك جلياً في التيار الواسع الذي ساهم فيه الاطباء ورجال السلطة، من أجل القضاء على كل العوائق أمام تشكل هذا الفضاء الجديد. ولذا تمت محاربة المؤسسات العتيقة (المستشفيات ـ تنظيمات الثروة والملك ـ أنماط المعارف التي توفر لاصحابها ميزة اجتماعية خاصة...)[39].

على أن كتاب «**ميلاد العيادة**» رغم هذه الإشارات الدالة حول علاقات الخطاب الطبي بالممارسات الاجتماعية ومركبات السلطة، يظل مسكوناً «بالهم البنيوي»، مركزاً على تحليل الخطاب وأنماط انتظامه.

ففي حين بدأ فوكو «مشروعه؟» بدراسة تأويلية للممارسات الخطابية من حيث ارتباطها النسبي بالمؤسسات الاجتماعية (كتاب «تاريخ الجنون») نجده في «ميلاد العيادة» ينحو نحو «وصف الملفوظات، ومتأثراً حسب اقراره «بالمناخ البنيوي السائد في تلك الحقبة»[40].

ومن هنا اختار في كتبه التالية («الكلمات والأشياء» و«حفريات المعرفة») تطوير وتعميق النهج شبه البنيوي ـ فبدلاً من البحث في دلالات الممارسات

---

(38) Ibid. p: 200.

(39) Ibid. pp: 37- 38.

(40) **Foucault:** L'Archéologie du Savoir. p: 27.

الاجتماعية والمؤسسية، اتجه إلى ضبط القواعد البنائية التي تحكم الخطابات مدافعاً عن «استقلالية» وتميز المجال الخطابي؛ كما هو جلي في كتاب «أحفريات المعرفة»، فلم يكن هذا الكتاب مجرّد مصنف منهجي عام أو لحظة تأمل، بل هو توجه جديد وكأنه حسب عبارة **دلوز** «انتفاضة على الكتب السابقة»(41).

ففي هذا الكتاب يميّز فوكو بين التشكيلات الخطابية (الملفوظات والتشكيلات غير الخطابية (السياق أو الوسط)، ويكتفي بتعريف النمط الثاني من التشكيلات بالصفة السلبية(غير خطابي). إلا أننا يمكن أن نلمس في الاعمال الاركيولوجية المذكورة بداية انبثاق أشكال العلاقة بين «الحقيقة والسلطة» الذي سيهيمن على أعماله اللاحقة. ويتجلى ذلك في رصد القطائع والانفصالات التي تنخر الانساق المعرفية وتفتت وحدتها الاتصالية. وبذلك يصح السؤال حسب فوكو: «هو ما يحكم الملفوظات والطريقة التي تنتظم مع بعضها من أجل أن تشكل مجموعة من القضايا المقبولة علمياً والقابلة بالتالي لأن تصبح محط اختيار أو تكذيب بواسطة الطرائق العلمية. إنها مشكلة تتعلق **بسياسة الملفوظ العلمي. لا** يتعلق الأمر في هذا المستوى بمعرفة ما هي السلطة التي تنقل إلى العلم من الخارج بل بمعرفة **تأثيرات السلطة** والفعالية المتداولة بين الملفوظات العلمية، وما هو بصورة عامة **نظام السلطة الداخلي القائم بينها**، وكيف ولماذا يتعدّل هذا النظام بصورة كلية في بعض الفترات»(42).

إن هذا الاشكال الحاضر ضمناً في أعمال فوكو الاركيولوجية سيصبح جلياً ومتميزاً منذ بدء السبعينات، أي في أعماله التي اختار لها مظلة نيتشه (الجينالوجيا).

II ـ الحقيقة والسلطة في الممارسات الخطابية

يوجه فوكو لنفسه تهمة إهمال الدور الاساسي للسلطة في إنتاج الخطاب في دراساته الاركيولوجية، عندما خلط بين «النظام الخطابي» و«النسق» أو «الشكل

---

(41) **G. Deleuze:** Foucault. p: 40.

(42) Entretien avec Fontana, **l'ARC** N° 70. (1977).

- ترجم الحوار محمد سبيلا وألحقه مع ترجمته لنظام الخطاب . دار التنوير 1984 ص: 68 -69. ولا يخفى تأثر النص بالمناخ الاشكالي لاهتمامات فوكو في الحقبة التي جرى فيها الحوار.

النظري لشيء ما يكون مثل البراديغم» Paradigme[43]. فبلورة النظرة الخطابية تستدعي الوقوف عند علاقات السلطة.

أما في الكتب التي يوصف فيها الخطاب بربطه مع المؤسسات المعاصرة (دراساته حول الجنون والطب)، فإن غياب هذا المفهوم، يقع تعويضه بحضوره الضمني.

وهكذا فإن التحليلات المذكورة تتوزع على مجموعتين: «**مجموعة نقدية**» و«**مجموعة نشؤوية**». فالمجموعة الأولى تستخدم مفهوم «القلب» وترمي إلى «تطويق أشكال الاقصاء والتحديد والتملك... بابراز كيف تشكلت، واستجابة لأية حاجات حدثت، وأية إكراهات مارست فعلاً، وإلى أي حد تم تحويلها».

أما المجموعة الأخرى فتتعرض لـ «كيف تشكلت سلاسل من الخطاب عبر ومع وبالرغم من منظومات الاكراه... وكيف كان المعيار الخاص لكل منها، وكيف كانت شروط ظهوره ونمو تغيره»[44].

ومن الجلي أن اهتمام فوكو بمسألة السلطة في أفق تحليل ونقد «إرادة الحقيقة»، يرجع ـ كما يقر بذلك صراحة ـ إلى قراءته لنيتشه.

«فنيتشه هو الذي جعل من علاقة السلطة الهدف الاساسي للخطاب الفلسفي ـ في حين كان الهدف بالنسبة لماركس هو علاقة للانتاج ـ إن نيتشه هو **فيلسوف السلطة**، ولكنه هو من وصل إلى التفكير في السلطة دون أن ينغلق داخل نظرية سياسية ليقوم بذلك للتفكير.

لو كنت مغروراً، لاعطيت عنواناً لما أقوم به: «جينالوجيا الأخلاق»[45].

إن ما يستخلصه فوكو من فلسفة نيتشه هو هذه العلاقة الوثيقة بين الخطاب والسلطة، باعتبار أن إرادة الحقيقة في الثقافة الغربية ظلت دوماً في «عمقها» إرادة

---

(43) **«Vérité et Pouvoir»** Entretien avec A. Fontana. **L'ARC** N° 70.

ـ الترجمة العربية: نظام الخطاب . دار التنوير 1984.

(44) نظام الخطاب: ص: 39.

(45) **Foucault:** Cité par **Sheridan:** Discours, Sexualité, Pouvoir Fata Morgana 1986 p: 143.

قوة. ولذلك فإن الفرضية الاساسية التي ينطلق منها فوكو هي ما يلي: «افترض أن انتاج الخطاب في كل مجتمع هو في نفس الوقت انتاج **مراقب** ومنتقى ومنظم، ومعاد توزيعه من خلال عدد من الاجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة»[46].

ويجمل فوكو هذه الاجراءات في ثلاثة: «المنع» و«إرساء القسمة بين العقل والجنون» و«التعارض بين ما هو **حقيقي وخاطىء**».

1 ـ المنع

ليس المنع بالنسبة لفوكو سوى أكثر إجراءات الاقصاء جلاء وبديهية، لكنه ليس بالقطع الاجراء الوحيد، ويطال المنع مجالات الجنس والسياسة أكثر من غيرها ويقول: «يبدو أن الخطاب في ظاهره شيء بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة. وما المستغرب في ذلك ما دام الخطاب... ليس فقط هو ما يظهر أو يخفي الرغبة، لكنه أيضاً هو موضوع الرغبة وما دام الخطاب... ليس فقط هو ما يترجم الصراعات وأنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، وما نصارع به، وهو **السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها**»[47].

2 ـ «القسمة بين الجنون والعقل»

لقد انتفى بداية من القرون الوسطى إمكان الحوار مع الجنون أو إنصات خطابه، باعتباره إما خطاباً فارغاً لا دلالة له، أو خطاباً خارقاً يحيل رمزياً إلى حقيقة عقلية تتجاوز قدرات الخطاب العادي... وفي الحالتين، لا وجود لكلام الجنون بل هو «الموقع الذي تمارس فيه عملية القسمة».

وحتى التحليل النفسي باجراءاته المعرفية والمؤسسية هو تجذير لعملية القسمة الاقصائية، فانصات الطبيب المحلل «لمرٖيضه» هو «استماع لخطاب تستعمله الرغبة، خطاب يعتقد ـ إما من أجل تحمسه الكبير أو من أجل بؤسه الكبير ـ بأنه محمّل بقدرات رهيبة ـ وإذا كان صمت العقل ضرورياً لاشفاء المخلوقات

(46) راجع نظام الخطاب ص: 9.

(47) نفس المرجع. ص: 10.

الممسوخة، فيكفي أن يكون الصمت في حالة تأهب، وها هي **القسمة البالغة**»[48].

3 ـ «التعارض بين الحقيقة والخطأ»

يعتبر هذا التعارض أكثر منظومات الاقصاء خفاء لأنه لا يتخذ طابعاً عنيفاً أو مؤسسياً، ولكن الأمر يبدو، جلياً إذا كشفنا عن إرادة الحقيقة التي توجه وتحكم خطاباتنا.

ويبرز فوكو الجذور التاريخية لهذا التعارض بالرجوع إلى التراث اليوناني حيث كان الخطاب الحقيقي قبل نشوء الفلسفة هو الخطاب المهيمن ذي الطقوس الخاصة الذي يفضي إلى ممارسة محدّدة.

وهكذا أدّى التحول الافلاطوني وطرد السوفسطائية إلى «أن انتقلت الحقيقة من الفعل الطقوسي الناجع والصائب، أي فعل النطق إلى المنطوق نفسه: نحو معناه وشكله وموضوعه وعلاقته بمرجعه... فلم يعد الخطاب الحقيقي بعد الآن هو الخطاب القيّم والمرغوب فيه، لأنه لم يعد هو الخطاب المرتبط بممارسة السلطة»[49]. إلا أن فوكو يلاحظ أن إرادة الحقيقة قد تعددت أشكالها تاريخياً؛ فإرادة الحقيقة التي تنظم المعارف في القرن التاسع عشر، لا تلتقي من حيث موضوعاتها وتقنياتها مع إرادة الحقيقة التي تؤسس الثقافة الكلاسيكية.

كما أن لارادة الحقيقة دعامة مؤسسية كغيرها من منظومات الاقصاء، ويبدو ذلك في الكم الهائل من الممارسات المرتبطة بها (مثل علم التربية والنشر والطبع، والخزانات والجمعيات العلمية والمختبرات) ـ كما يتجلى ذلك في كيفية توزع المعارف واتخاذها أشكالها (المبدأ الاغريقي: منزلة الرياضيات في المدن الديمقراطية لأنها تعلم المساواة، ومنزلة الهندسة في الأوليغارشيات لأنها تعلم اللاتساوي). ويوضح فوكو أن إرادة الحقيقة قد شكلت سلطة قوية تمارس ضغطاً شديداً على الاشكال الخطابية الأخرى مثل تأسس الأدب الغربي على نموذج الحقيقة، وكذلك تشكل خطابي القانون والاقتصاد على قيم المعقولية العلمية.

---

(48) نفس المرجع. ص: 11.
(49) نفس المرجع. ص: 13.

وهكذا يرى فوكو أن المنظومة الأخيرة (إرادة الحقيقة) هي من بين منظومات الاقصاء الأخرى (المنع، قسمة الجنون والعقل) الأكثر صلابة، بل ان المنظومات الأخرى تحيل بصفة جلية اليها وذلك: «لأنها تحاول أكثر فأكثر، أن تأخذ المنظومتين الباقيتين لحسابها لكي تعد لهما وتؤسسهما في نفس الوقت، وذلك لأنه إذا كانت المنظومتان الأوليتان تصبحان هشتين أكثر فأكثر، وأقل يقيناً من حيث إننا نشاهد أن إرادة الحقيقة تخترقهما الآن، فإن هذه الأخيرة ما تفتأ مقابل ذلك تتدعم وتتجه إلى أن تصبح أكثر عمقاً وأقل قابلية للاحاطة»[50]. ومع ذلك فإن إرادة الحقيقة، هي أقل منظومات الاقصاء تناولاً، ولم يقع الكشف عنها إلا لماماً، بل قد حجبتها الحقيقة نفسها التي حدّدتها الفلسفة منذ أفلاطون بأنها ما يناقض الرغبة والسلطة. ولذلك فإن فوكو يشير إلى المفكرين القلائل الذين كشفوا عن هذه الارادة (نيتشه، آرتو، باطاي)، ويعتبرهم «علامات في المجهود الذي يقوم به».

والى جانب منظومات الاقصاء المذكورة، يكشف فوكو عن إجراءات رقابة داخلية للخطاب، تتخذ شكل مبادئ «للتصنيف والتنظيم والتوزيع»:

1 ـ التعليق

يمارس كل مجتمع عملية انتقاء داخل الخطابات التي تكوّن ثقافته، فهناك الخطابات الظرفية التي تذهب وتضيع عندما تنطق، بينما هناك خطابات تتحول إلى نصوص يعاد قولها وانتاجها (مثل النصوص الدينية والقانونية والأدبية والعلمية)؛ وهذه النصوص هي موضوع الشرح والتعليق.

وللتعليق وظيفتان متكاملتان: إحداهما تشكيل خطابات جديدة من خلال قابلية النص الاصلي لاتخاذ صيغة راهنة، والفجوات التي تفسح المجال لتعددية المعنى وخفائه، مما يترك امكانية مفتوحة للكلام.

ومن جهة أخرى نلاحظ أن التعليق ليس له دور سوى أن يقول في الأخير ما «كان منطوقاً به بصمت هناك» ـ وهكذا يقوم التعليق على هذه المفارقة: «يتعين عليه أن يقول لأول مرة ما كان قد قيل من قبل، وأن يكرّر بلا ملل ما لم يكن قد

(50) نفس المرجع. ص: 15.

قيل أبداً... إن التعليق يحدّ من صدفة الخطاب بأن يخصص له نصيباً: فهو يمكن من قول شيء آخر غير النص نفسه، لكن شريطة أن يكون النص هو الذي قيل وأنجز إلى حد ما. فالتعددية المفتوحة، والاحتمال قد تم ابعادهما، بواسطة مبدأ التعليق عما هو معرّض لأن يقال حول العدد والشكل والقناع، وظروف التكرار، فالجديد ليس قائماً فيما قبل، بل في حدث عودته»[51].

2 ـ المؤلف

يكمل هذا المبدأ المبدأ الأول؛ ويعني الأمر هنا المؤلف «كمبدأ تجميع للخطاب، كوحدة وأصل لدلالات الخطابات وكبؤرة لتناسقها».

من الواضح أن هذا المبدأ لا يقوم بنفس الدور في كل الوضعيات والأزمنة. فهناك نصوص عديدة لا مؤلف لها (أحاديث يومية ـ مراسيم..)، أما في النصوص التي يلعب فيها الاسناد إلى المؤلف دوراً أساسياً، نرى أن هذا الاسناد تتغير وظيفته ودوره (مثل النصوص العلمية في العصور الوسطى التي تقتضي ضمنها اسناداً، بينما النصوص الأدبية لا تتطلب ذلك، أما اليوم فقد انقلب الحال تماماً).

وهكذا فوظيفة المؤلف تلعب دوراً أساسياً في رقابة الخطاب. فلئن كان التعليق «يحدّ من صدفوية الخطاب بواسطة لعبة **هوية** ربما اتخذت شكل **التكرار** ونفس **الشيء**. أما مبدأ المؤلف فيحد من هذه الصدفة بواسطة لعبة هوية تتخذ شكل **الفردية** وشكل **الأنا**»[52].

3 ـ «الفروع المعرفية»

يتعارض هذا المبدأ مع مبدئي التعليق والمؤلف. ذلك أن الفرع المعرفي هو مجموعة من الموضوعات والمناهج والقواعد التي تتجاوز حيّز الابداع الفردي (المؤلف)، كما أنه يتعارض مع التعليق، من حيث أن ما هو مطلوب في الفرع المعرفي ليس المعنى الذي يجب أن يعاد اكتشافه، ولا الهوية المكرّرة، بل امكانية

---

(51) نفس المرجع. ص: 19.

(52) نفس المرجع. ص: 21.

راجع كذلك:

- **Michel Foucault:** Qu’est-ce qu’un auteur?

Bulletin de la Société Française de Philosophie, N° 3, Juillet-Septembre 1969.

تشكيل ملفوظات جديدة، بشكل غير محدود. فالفرع المعرفي ليس هو مدونة الحقائق التي تصاغ حول موضوع ما أو مجموعة من المواضيع، إنه الأفق النظري الذي يحدّد مجال الحقيقة ومجال الخطأ، ويعيّن معايير المعقولية السليمة ويرمي في هامشه ما يعارض تلك المعايير. فالفرع المعرفي هو مبدأ لمراقبة عملية انتاج الخطاب، يعين له حدوداً بواسطة لعبة هوية تتخذ شكل عملية «بعث دائم للقواعد»[53].

وبالاضافة إلى اجراءات المراقبة الخارجية للخطاب، وإجراءات المراقبة الداخلية، يكشف فوكو عن إجراءات أخرى تتعلق بشروط استخدام الخطابات وتلقيها. إنها مجموعة من الحواجز تضمن حراسة الفضاء الخطابي والتقليل من الذوات المتكلمة. «فليست كل مناطق الخطاب مفتوحة بنفس الدرجة، وقابلة للاختراق بنفس الدرجة، فبعضها محروس وممنوع علانية (مناطق مميَّزة ومميِّزة)، في حين أن البعض الآخر يبدو تقريباً مفتوحاً أمام كل الرياح وموضوعاً رهن اشارة كل ذات متكلمة بدون حصر مسبق»[54].

تدخل في هذا السياق الطقوس التي تصاحب تشكل الخطاب وانتقاله وتحدّد آثاره وفعاليته... «مجمعيات الخطاب» تضمن تداول الخطاب داخل مجال مغلق، حسب قواعد مضبوطة. من هذه الجمعيات اليوم دور النشر الكبرى والمؤسسات التي تضمن تملك الاسرار العلمية والتقنية.

وحتى «المذاهب» التي تبدو ميّالة للانتشار تدخل في سياق اجراءات مراقبة الخطاب والتحكم فيها: ما دامت تضبط في آن واحد صيغة الملفوظ والذات المتكلمة انطلاقاً من نظام تعبيري محدّد سلفاً، يمنع نشوء أنماط من التعبير ويسمح بعضها الآخر ضماناً لربط الافراد فيما بينهم وتمييزهم عن الآخرين غير المنضوين في المذهب.

كما أن التربية تدخل في مجال «التملك الاجتماعي للخطابات» فهي الاداة التي تحقق الاندماج الشرعي للافراد داخل فضاء الخطاب: «إن كل منظومة تربوية

---

(53) نظام الخطاب ص: 21 -25.

(54) نفس المرجع ص: 25 -26.

عبارة عن **طريقة سياسية للابقاء على تملك الخطابات** أو لتعديل هذا التملك بجانب ما تحمله هذه الخطابات من معارف وسلط»[55].

ويستنتج فوكو من خلال العديد من الأمثلة: أن الحضارة الغربية تبدو أكثر الحضارات احتراماً للخطاب، لكنها في الواقع، هي أكثر الحضارات منعاً ومراقبة له. لقد قيدته بافتراض «حقائق مثالية» «تكون قانوناً له، وباقامة أخلاق للمعرفة تبحث عن لذة اليقين. فمنذ طرد شبح السوفسطائي أصبح للخطاب «أضأل موقع بين الفكر والكلام، ويبدو أن الفكر الغربي قد حرص على أن تظهر ممارسة الخطاب كنوع من التفاعل بين فعل التفكير وفعل الكلام. سيكون الخطاب فكراً مكسواً بعلاماته، فكراً جعلته الكلمات مرئياً، أو على العكس من ذلك ستكون هذه الكلمات هي نفس بنيان اللغة المستعملة والمنتجة لمفعول المعنى»[56].

وهكذا اتخذ تقليص الخطاب في الفكر الفلسفي أشكالاً عديدة عبر التاريخ من أبرزها دور «الذات المؤسسة» وموضوع **«التجربة الاصلية»**.

فالذات المؤسسة هي التي توفر مقاصد ودلالات للصيغ اللفظية وتنعشها بحيوية المعنى الذي يتجاوز التاريخ ويخترقه.

تلعب التجربة الاصلية دوراً مكمّلاً باعتبارها تقدم الاطار القبلي لعملية التفكير والتعبير ـ إنها تفترض دلالات مسبقة «تجوب العالم وتهيؤه من حولنا»، وبذلك يتحقق التواصل بين التفكير والعالم الذي يقع تمثله.

وفي كل الحالات يظل الخطاب مجرد علامة تحيل إلى ما ترمز اليه، أو دال يحيل إلى مدلول خفي. وذلك ما يسمح لفوكو بأن يرصد وراء اهتمام الحضارة الغربية الخطاب نوعاً من الخوف. يقول موضحاً ذلك: «إن كل شيء يجري كما لو أن أشكالاً من المنع، ومن السدود والعتبات والحدود، كانت قد هيئت بشكل يمكن معه السيطرة، بشكل جزئي على الأقل على التكاثر المفرط للخطاب، وعلى نحو يتم فيه التحقيق من جزئه الخطير، وبحيث يتم تنظيم فوضاه حسب أوجه ما هو أقل قابلية للمراقبة؛ كل شيء يجري كما لو أنه أريد محو حتى علامات ظهوره نفسها ضمن ألاعيب الفكر واللغة... إنه خوف عميق من

---

(55) نفس المرجع ص: 30.

(56) نفس المرجع ص: 31.

اللوغوس، نوع من الخوف الاصم ضد هذه الاحداث وضد هذه الكتلة من الاشياء المقولة، وضد انبثاق هذه الملفوظات كلها، وضد كل ما يمكن أن يكون فيها من عنف وتقطع، وقدرة على المصارعة، ومن فوضى أيضاً، ومن خطورة، ضد هذا الدوي الضخم والمتواصل والمختلط للخطاب»[57].

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الاشكالات الهامة التي طرحها درس فوكو الافتتاحي في «الكوليج دي فرانس» سيعيدها ويفصّلها صديقه «رولان بارت» في درسه بنفس المؤسسة (عام 1978)[58].

ففي هذا الدرس يرفض بارت تحديد السلطة في الطابع السياسي والايديولوجي، معتبراً أن السلطة لا تكون إلا متعددة، حاضرة بكثافة في النسيج الاجتماعي برمته، ليس فقط في الدولة والطبقات والمجموعة والآراء السيارة، والألعاب والعلاقات الاجتماعية، وإنما كذلك في التيارات التحررية الرافضة لها.

ويؤكد بارت أن مثوى السلطة «الأزلي» هو **اللغة** ذاتها، بأنماطها التعبيرية المتداولة.

ونحن لا نتفطن للسلطة المتحكمة في اللغة «لأننا ننسى أن اللغة تصنيف وكل تصنيف قمع»[59]. ويستند بارت إلى تحليلات **جاكبسون** Jakobson الذي بيّن أن العبارات تتميز أكثر بكونها تفرض أن تقول قولاً ما بعينه، بدلاً من أن تكون تعطي إمكانية القول مطلقاً. ويعطي بارت أمثلة على ذلك بالقيود النحوية والتركيبية:

«فاللغة من حيث بنيتها ذاتها تقتضي بالضرورة علاقة **استلاب**. إن الكلام، وبالاحرى إنجاز الخطابات، لا يعني التواصل، كما يكرر غالباً، بل يعني «الاخضاع فكل لغة هي هيمنة معممة»[60].

---

(57) نفس المرجع ص: 33 -34.

(58) يعرّف بارت بصراحة بعلاقات «المحبة والتضامن الاجتماعي» التي تربطه بفوكو، الذي يدين له بدعم ترشحه للكوليج دفرانس راجع:

- R. Barthes: Leçon inaugurale au College de France. 1978. p: 9.

(59) Ibid. p: 12.

(60) Ibid. p: 13.

إن ما أردنا أن نلمح اليه من خلال هذه الاشارة إلى بارت هي مدى حضور وتجذر إشكالية «**الحقيقة والسلطة**» لدى اتجاهات فلسفية ولسانية شتى في الحقبة التي كتب فيها فوكو «نظام الخطاب»، وإن كنا نعتقد جازمين أن فوكو - كما بينّا في الفصل الثاني من هذا العمل - تناول هذا الاشكال انطلاقاً من المقتضيات المنهجية التي لا بد أن يفضي اليها التوجه الجينالوجي الذي اختاره منذ البداية.

إلا أننا لا يمكن إلا أن نشير، أن فوكو سيبتعد شيئاً فشيئاً في أعماله اللاحقة من هذه «التحليلية القمعية» التي تبدو جلياً في هذا المقطع الهام من حواره مع فونتانا:

«**إن الحقيقة ليست خارج السلطة ليست بدون سلطة**... إن الحقيقة هي من هذا العالم، فهي ناتجة عنه بفضل عدة **إكراهات**. وهي تمتلك فيه عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة - لكل مجتمع نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة، و«سياسته العامة» حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يستقبلها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظائفها كخطابات صحيحة، لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين الملفوظات **الصحيحة والخاطئة**، والطريقة التي تتبين بها هاته من تلك، وكذا التقنيات والاجراءات المشار اليها من أجل التوصل إلى الحقيقة، وكذا مكانة أولئك الذين توكل اليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقياً»[61].

ويرى فوكو أن «الاقتصاد السياسي للحقيقة» في الغرب يتميز بخمس خصائص جوهرية:

1 - الحقيقة تنزع دوماً نحو النموذج العلموي.

2 - تخضع الحقيقة لتحريض اقتصادي وسياسي دائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الانتاج الاقتصادي أو من أجل السلطة السياسية).

3 - الحقيقة موضوع استهلاك واسع ونشر مثير (كما يتجلى ذلك في أجهزة التربية والاعلام).

(61) أنظر ترجمة هذا الحوار ملحقة في: نظام الخطاب ص: 81.

4 ـ يتم انتاج الحقيقة ونقلها تحت رقابة الاجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى وتحت هيمنتها (الجامعة، الجيش، وسائل الاتصال الجماهيري).

5 ـ الحقيقة هي مدار كل الصراعات السياسية والاجتماعية.

وينتهي فوكو إلى تعريف الحقيقة من هذا المنظور بقوله:

نعني «بحقيقة» مجموعة من الطرائق المنظمة من أجل الانتاج والقانون والتوزيع، والتداول، واشتغال المنطوقات.

إن الحقيقة **مرتبطة دائرياً بأنساق السلطة** التي تنتجها وتدعمها، وبالآثار التي تولدها والتي تسوسها. وهو ما يدعي «نظام الحقيقة»...

لا يتعلق الأمر بتخليص الحقيقة من كل منظومة سلطة ـ إذ أن ذلك وهم لأن **الحقيقة ذاتها سلطة** ـ بل بابعاد سلطة الحقيقة عن أشكال الهيمنة (الاجتماعية والاقتصادية والثقافية) التي تشتغل داخلها لحد الآن»[62].

يتضح إذن من مختلف هذه الاحالات إلى نصوص فوكو، أنه قد أقام مماهاة جلية بين الحقيقة والسلطة، ونظر اليهما ليس كمجالين متداخلين مترابطين فحسب بل أكثر من ذلك رأى أن نظام الحقيقة هو نفسه سلطة، تتجلى في أنماط المعارف التي ينتجها، وحتى في دلالة وغائية مفهوم الحقيقة ذاته.

وسنلاحظ في الجزء الثالث من هذا الفصل أن فوكو سيحرص على إعادة صياغة هذه الاشكالية بالكثير من الحذر، بعد أن حوّل اهتمامه من الممارسات الخطابية الخالصة إلى دراسة مسارات تكون وانتاج الذات الحديثة كموضوع ضمن استراتيجيات السلطة الممارسة على الجسد.

III ـ السلطة والحقيقة في ممارسات العقوبة

لاحظنا في الجزئين الأولين من هذا الفصل أن فوكو ركز على ظاهرة الاقصاء والاكراه في بحثه لعلاقة السلطة والحقيقة في الممارسات الاجتماعية والخطابية الحديثة.

(62) نفس المرجع ص: 83.

وقد بلغ ذلك التركيز ذروته في نصوصه التي نشر في بداية السبعينات، عندما أقام ترادفاً جلياً بين المقولتين (الحقيقة والسلطة).

وهكذا سنلاحظ أن فكر فوكو سيأخذ منعرجاً جديداً بداية من كتابه «الرقابة والعقاب» حيث أصبح هم فوكو منحصراً في دراسة جينالوجيا الذات الحديثة من خلال تحليل أنماط السلطة الممارسة على الجسد عبر «عقل تأديبي» أنتج أنماط شتى من المعارف ومن الممارسات الاجرائية.

إن هذا التحول المنهجي سينجم عنه إعادة صياغة لاشكال العلاقة بين الحقيقة والسلطة.

في هذا السياق يلاحظ فوكو أنه منذ القرن التاسع عشر، والفكر الغربي يعمل بدون انقطاع من أجل نقد دور العقل ـ أو غيابه ـ في الممارسات السياسية. فقد تمثلت إحدى التوجهات العامة لفلسفات التنوير في تدعيم سلطات العقل واكثارها ـ ولكن سرعان ما تساءل فلاسفة القرن التاسع عشر: «أليس العقل متجهاً إلى أن يصبح عظيم السلطة في مجتمعاتنا؟».

ومن هنا بدأ الشعور الغامض بالصلة بين مجتمع سائر نحو العقلنة الشاملة والمخاطر التي تهدد الفرد وحرياته وفضاء وجوده. فمنذ كانط، ودور الفلسفة كامن في منع العقل من تجاوز حدود التجربة.

وبداية من تلك الفترة كذلك ـ التي شهدت نمو الدول الحديثة والتنظيم السياسي للمجتمع، أصبح دور الفلسفة كذلك متمثلاً في رقابة «تجاوزات العقلانية السياسية»، وهكذا بدت الصلة جلية بين العقلنة والسلطة السياسية[63].

ويجمل فوكو هذا التوجه النقدي الحديث في ثلاث خصائص أساسية:

1 ـ **«علم وضعي»**: واثق بنفسه، متيقظ نقدياً إزاء نتائجه.

2 ـ تشكل دولة أو نظام دولة يقدم نفسه بمثابة «المعقولية العميقة للتاريخ»، كما يستخدم أدوات وإجراءات العقلنة الاقتصادية والاجتماعية.

---

(63) **Foucault:** Omnes et Singulation: Vers une Critique de la Raison Politique. **Debat:** N° 41- Septembre- Novembre 1986. pp: 5- 6.

3 ـ وجود علم للدولة.

فهذه الميادين الثلاثة مرتبطة وثيق الارتباط: فالعلم سيلعب دوراً محدّداً في تنمية القوى الانتاجية؛ كما أن سلطات الدولة ستمارس فعلها شيئاً فشيئاً عبر مجموعات تقنية دقيقة.

ويميز فوكو بين تقليدين فلسفيين كبيرين تناولا هذه العلاقة الاشكالية بين حقل المعقولية وحقل السلطة: فالتقليد الألماني (من اليسار الهيغلي حتى مدرسة فرانكفورت) عمل على نقد الوضعية والموضوعية والعقلانية كخصائص للتقنية والمشروع التقني، كما نجد لديه نقداً للروابط القائمة بين المشروع العلمي والمشروع التقني بابراز العلاقات بين «تخمين علمي ساذج» وأشكال الهيمنة الخاصة بالمجتمع المعاصر.

أما في فرنسا فإن «الكتلة الصلبة من الأنوار والثورة» قد منعت عموماً النقد الجذري لمسألة علاقة العقلنة بالسلطة. وفي حين أعطيت قيمة سياسية كبرى لفلسفات القرن الثامن عشر تم التهوين من قيمتها الفلسفية واعتبرت حدثاً بسيطاً في تاريخ الفلسفة.

أما في ألمانيا فعلى عكس ذلك، اعتبر التنوير حدثاً هاماً، وشكلاً من أشكال التجسيد الحي للمصير العميق للعقل الغربي، وإطاراً مرجعياً لتناول الحداثة، بينما كانت السياسة المرتبطة به موضع شك.

إلا أن هذه الوضعية قد تغيرت في فرنسا، وأصبحت إشكالية التنوير تتناول من منظور قريب من أطروحات «مدرسة فرانكفورت» ـ ولقد دخلت هذه الاشكالية من خلال الفينمونولوجيا والاسئلة التي تطرحها؛ أي من خلال أشكال «المعنى».

«كيف ينشأ المعنى من اللامعنى؟ كيف يأتي المعنى؟».

إنه سؤال متكامل مع سؤال آخر:

«كيف قادتنا حركة العقلنة الكبرى إلى مثل هذا الضجيج الهائل ومثل هذا الفراغ والصمت والآلية القاتمة؟».

فتحليل وضعية تشكل المعنى عبر أنظمة الاكراه المميّزة «للآلية الدالة» Machinerie signifiante. هو الذي قاد إلى طرح إشكالية العلاقة بين العقلانية

والسلطة.

ويلاحظ فوكو أن إشكالية التنوير قد طرحت أساساً حسب صيغ المعرفة، أي إنطلاقاً من المصير التاريخي للمعرفة في لحظة تشكل العلم، وكذلك بمعنى البحث داخل هذا المصير عن ما يشكل آثار السلطة اللاّمحدّدة التي أصبحت المعرفة مرتبطة بها عبر الموضوعية والوضعية والتقنوية؛ وذلك بالرجوع إلى شروط تكوّن وشرعية كل معرفة ممكنة، والبحث داخل التاريخ عن كيف تم المرور خارج الشرعية(الوهم، الخطأ، النسيان).

والى جانب هذا **الاجراء التحليلي** الذي يبحث في شرعية الانماط التاريخية للمعرفة؛ هناك مسلك آخر نحو التنوير، لا يتجدّد كتحقيق وتساؤل حول الشرعية وإنما هو مسلك **تاريخي** يتعلق **بالصياغة الحدثية** Evenementialisation ويعني هذا الاجراء «**الضبط التجربي والمؤقت لاشكال** اقتران **آليات** الاكراه **بمضامين المعرفة**»، وآليات الاكراه متعدّدة فمنها: المنظومات القضائية والترتيبات أو التنظيمات المادية والظواهر السلطوية.

وكذلك تتعدّد المضامين المعرفية وتختلف آثارها السلطوية ـ إن ما يتم البحث عنه هنا ليس ما هو صائب أو خاطئ، مؤسس أو غير مؤسس، واقعي أو وهمي، علمي أو ايديولوجي، شرعي أو اعتباطي ـ إن الغرض هنا هو البحث عن الروابط والاقترانات بين آليات الاكراه وعناصر المعرفة، وكيف أن عنصراً معرفياً ما يمكن أن تكون له آثاراً سلطوية، وكيف أن اجراءاً اكراهياً يمكن أن يستعير شكلاً عقلياً، محسوباً وناجعاً وتقنياً.

ولرسم إطار هذه الاشكالية، يقترح فوكو مفهومين ليسا أبداً «كيانين ترنسندنتاليين» هما: **المعرفة والسلطة.**

أما مفهوم «**المعرفة**» فيحيل إلى حقل الاجراءات والآثار المعرفية المقبولة في لحظة محدّدة وفي ميدان محدّد.

أما مصطلح «**السلطة**» فيشمل سلسلة كاملة من الآليات الخاصة والمحدّدة التي تغري بأنماط من السلوك والخطابات.

إن هذين المفهومين ليست لهما سوى قيمة منهجية باعتبار أنهما ليسا «المبادئ العامة للواقع»، بل يحدّدان فقط إطار تناول الاشكالية، ولا بد لهما من

محتوى تجريبي تاريخي. فليس هناك شيء اسمه «المعرفة» أو «السلطة»، بل اشكال متعدّدة من المعارف والسلطة.

كما أنهما ليسا مفهومين متمايزين أو قطبين متقابلين؛ فلا يمكن لأي شيء أن يكون عنصراً معرفياً، إذا لم يكن، من جهة، متطابقاً مع مجموعة من الالزامات والقواعد المحدّدة، وإذا لم تكن له من جهة أخرى آثار إكراه أو على الأقل آثار تحريض خاصة بما يعتبر علمياً أو عقلياً أو على الأقل مقبولاً.

إن الأمر إذن لا يتعلق بوصف ما هو معرفة أو ما هو سلطة، وكيف يقمع أحدهما الآخر أو يستغله، وإنما يتعلق بوصف «**جهاز المعرفة ـ السلطة**» الذي يسمح بضبط ما يشكل أساس قبول منظومة ما، سواء كانت هذه المنظومة هي منظومة الطب النفسي أو العقوبة أو الجنس...

فهذا المستوى من التحليل هو المستوى «**الاركيولوجي**» ، الذي يقوّض العديد من الأحكام الجاهزة والبديهيات، باعتباره يبين أن الوضعيات المدروسة مهما بدت طبيعية، بديهية، ومهما كانت آلياتها السلطوية وتبريراتها النظرية، ليست قائمة على أي «حقل أصلي» Droit originaire؛ ولذا يتوجب البحث عمّا يسمح بامكانيتها. «فضبط شروط تقبل منظومة ما، وتتبع خطوط القطيعة فيها التي تدل على انبثاقها، هما إجراءان متكاملان» كما أن هذه المجموعات التي يقع تحليلها ليست بمثابة كليات تتأثر بالظروف التاريخيّة الخاصة، فتدخل عليها تعديلات طفيفة...

إن ما يتم تحليله في هذه الوضعيات هو الظواهر الفردية المتميزة، فلا مجال للحديث عن جواهر وأجناس وأنواع، ولا مرجع مؤسس أو صورة خالصة. بل بحقول متفردة متميزة ينظر اليها من مَنظور العلاقة الثرية بين **إشكالية السلطة والصياغة الحديثة**[64].

---

(64) **Michel Foucault:** Qu'est-ce que la Critique? (Critique et Auflärung). Compte rendu de la Séance du 27 Mai 1978.

- **Bulletin de la Société Française de Philosophie** 84 ème Année - N° 2- Avril Juin 1990. pp: 35- 63.

إنه نهج «تاريخية الحاضر» الذي ألمحنا اليه في بداية هذا العمل؛ ويستخدم فوكو هذه العبارة لأول مرة في كتاب «**المراقبة والعقاب**» عندما يقول: «- إني أريد أن أكتب تاريخ هذا السجن، بكل الاستثمارات السياسية للجسد التي يجمّعها داخل هيكله المعماري المغلق. هل ذلك خروج محض عن الزمن الراهن. لا إذا كنا نريد بذلك كتابة تاريخ الماضي بصيغة الحاضر. نعم إذا كان ذلك يعني كتابة **تاريخ الحاضر**»[65].

إن الاشكالية التي يطرحها الكتاب تتمثل في التساؤل: إلى أي نمط فكري يرجع السجن؟ وهل كان من الممكن أن لا توجد هذه المؤسسة؟ وما هي النماذج التي تدعمها؟

ومن هنا يبحث فوكو عن أنماط التفكير والاستراتيجيات المعتمدة، ومجموع التقنيات التي من خلالها يتم إخضاع الافراد لسجنهم واحتجازهم فيه.

إن النهج هنا ليس تاريخاً سوسيولوجياً للسجن، وإنما «تاريخ للحاضر» يتناول الممارسات العقلانية التي تمت إقامتها من أجل انتاج الموضوع ـ السجن ـ فالمهم عند فوكو هو ضبط نموذج المعقولية الذي انبثق عن الممارسة العقوبية في نهاية القرن السابع عشر.

ومن هنا اكتشاف تعقيد وكثافة علاقات السلطة وشمولية حضورها؛ فالممارسة العقلانية للسلطة واسعة الانتشار، تخترق البنية الاجتماعية برمتها، وتنتقل بين المواقع كلها.

إن موضوع هذا البحث هو حسب فوكو: «تاريخ تقترن فيه الروح وسلطة حكم جديدة، (أي) جينالوجيا للمركب العلمي ـ القضائي الحالي حيث تأخذ سلطة العقوبة دعائمها، وتتقبل تبريراتها وقواعدها، وتبسط آثارها وتقنع فرديتها غير المألوفة»[66]. ومن هنا قواعد المنهج التي يستخدمها فوكو في دراسته:

1 ـ عدم التركيز على آثار القمع السلبية في دراسة آليات العقوبة؛ وإنما النظر اليها كذلك من حيث آثارها الايجابية حتى وان بدت هامشية؛ وبالتالي ضبط

(65) **Foucault:** Surveiller et punir: Naissance de la Prison, Gallimard 1975. p: 35.

(66) Ibid. p: 27.

«الوظيفة الاجتماعية المعقدة» لنظام العقوبة.

2 ـ عدم النظر إلى المناهج العقوبية كمجرد انعكاسات أو تجليات لقواعد قانونية أو بنى اجتماعية، وإنما كتقنيات لها ميزاتها داخل حقل السلطة الأشمل.

3 ـ الربط بين تاريخ القانون الجنائي والعلوم الانسانية، من حيث كونهما يصدران عن نفس مسار التكون «الابستمولوجي ـ القانوني» فالصياغة الانسانوية للقضاء ومعرفة الانسان يصدران عن نفس المبدأ الذي هو «**تقنية السلطة**» La technologie du pouvoir.

4 ـ معرفة هل دخول «الروح» ساحة القضاء الجنائي وما لازم ذلك من اعتماد الممارسة القضائية نمط من أنماط المعرفة العلمية، أثر لتحول جذري في طريقة استثمار الجسد داخل علاقات السلطة[67].

إن المنهج إذن، الذي يتبعه فوكو في دراسته لنظام العقوبة يتمثل في تحليل تحولات طرق العقاب انطلاقاً من تقنية سياسية يكون موضوعها الجسد؛ وبذلك يكتمل تاريخ مشترك «لروابط السلطة وعلاقات الموضوع». ذلك أن «**علاقة**» الحقيقة بالسلطة **تظل في قلب كل آليات العقوبة**»[68].

ويلاحظ فوكو أن المؤرخين اهتموا منذ فترة طويلة بتاريخ الجسد من منظور «الديمغرافيا» و«الباتولوجيا التاريخية» La Pathologie historique. فنظروا اليه كموقع رغبات وموطن مسارات فيزيولوجية وحركية، وكهدف لهجوم الميكروبات والفيروسات؛ أي أنهم بيّنوا كيف تلعب الاعتبارات التاريخية فعلها في الفضاء البيولوجي من الوجود وأين موقع الاحداث البيولوجية في تاريخ المجتمعات.

ولكن المؤرخين أهملوا الجانب السياسي في تاريخية الجسد، من حيث كونه ينغرس في علاقات سلطوية تؤثر فيه وتفعل مفعولها فيه ـ فهي: «تستثمره» و«تطبعه» و«تروّضه» و«تغذيه» وتخضعه للاعمال الشاقة، وترغمه على مشاهد احتفالية، وتقتضي منه «علامات».

ويرتبط هذا الاستخدام السياسي للجسد، باستغلاله الاقتصادي الانتاجي عبر

---

(67) Ibid. p: 28.

(68) Ibid. p: 59.

علاقات كثيفة ومعقدة، وفي مقابل ذلك لا يتسنى تحويل الجسد إلى قوة انتاجية دون إدراجه داخل «**منظومة إخضاع**» Système d'assujettisement، فالجسد لا يكون قوة ناجعة إلا إذا كان في آن واحد جسداً منتجاً وجسداً خاضعاً. ولا يتم هذا الاخضاع بمحض العنف أو التمثل الايديولوجي. فقد يكون مادياً مباشراً، ومع ذلك لا يكون عنيفاً؛ كما قد يكون «معقلناً»، محسوباً، منظماً، مرناً لا ترهيب فيه ولا تعنيف، ومع ذلك يبقى مادياً، فيزيائياً.

فمعرفة الجسد لا تقتضي بالضرورة «علم اشتغاله»، كما أن التحكم في قوة الجسد قد يعني أكثر من الانتصار عليها. وتشكل هذه المعرفة وتلك السيطرة ما يسميه فوكو «**تقنية الجسد السياسية**» Technologie Politique du Corps.

ومن الجلي لدى فوكو أن هذا المبحث مجال تحليلي جديد، لم يستوقف اهتمام المؤرخين من قبله. فتلك التقنية متشعبة مبعثرة، قليلاً ما تصاغ في خطابات متصلة ومنسّقة، بل تظل مجرد عناصر وأجزاء متفرقة، كما تستخدم آليات وأدوات متعددة الاشكال. كما أن موقعها لا يتحدد قبلياً في أي نظام مؤسسي ولا جهاز من أجهزة الدولة ـ إلا أن هذه التقنية لها على رغم ذلك آلياتها الخاصة وآثارها الملموسة.

إن الأمر يتعلق بما يسميه فوكو «**ميكروفيزياء السلطة**» Michrophysique du pouvoir وهو مستوى جديد من مستويات النظر إلى السلطة(69).

ويرى فوكو أن تحليل السلطة يقتضي منا نبذ النموذج القانوني المرتبط بمفهوم «السيادة» La souveraineté، باعتباره يفترض مسبقاً الفرد كذات تتملك حقوقها الطبيعية أو الأصلية ـ إن هدفه هو التعبير عن تكوّن الدولة مفهومياً، كما أنه يجعل من القانون التجسد الاساسي للسلطة.

يقترح فوكو على عكس ذلك دراسة السلطة لا انطلاقاً من الحدود الأولية لعلاقتها وإنما إنطلاقاً من العلاقة ذاتها، باعتبارها هي التي تحدّد العناصر التي تتعلق بها. فبدلاً من البحث عمّا تخلت عنه «الذوات» من حريتها وسلطاتها، يجب البحث عن كيف أن علاقات الاخضاع يمكن أن تنشئ **ذواتاً**.

(69) Ibid. pp: 30- 31.

كما أنه بدلاً من البحث عن شكل أحادي يكون النقطة المركزية التي تشتق منها كل أشكال السلطة، يجب بدءاً إبرازها من حيث تعدديتها واختلافاتها وتميزها، وانثناؤها. يجب دراستها كعلامات قوة تتشابك ويحيل بعضها إلى الآخر، أو على عكس ذلك تتقابل وتتصارع وتنزع إلى أن يقضي بعضها على الآخر. وأخيراً بدلاً من إعطاء الامتياز للقانون كتجسيد للسلطة، يجب أن نحاول ضبط مختلف تقنيات الاكراه التي يقيمها[70].

إن دراسة ميكروفيزياء السلطة إذن تفترض أن ننظر اليها كاستراتيجية تتجاوز أنماط التملك والتحريم والمنع وتمتزج بكل كثافة وعمق المجتمع، كما لا ينحصر أفقها في نظام الدولة أو الطبقة أو القانون.

وهكذا يرفض فوكو التصور الكلي للسلطة، ويقدم تصوراً «تصاعدياً». فبالنسبة اليه لا مجال للانطلاق من المقولات الكبرى مثل «البورجوازية» أو الرأسمالية «لتفسير العلاقات الواقعية العينية»، بل على عكس ذلك يتوجب الانطلاق من «الميكانيزمات المتناهية الصغر».

إن القاعدة المنهجية التي يتأسس عليها هذا الموقف تكمن في إرساء جينالوجيا تنطلق من الاسفل لدراسة «الطريقة التي تستثمر بها الميكانيزمات المتناهية الصغر وتستعمر بها، وتستخدم وتطوى وتحول وتنقل وتوسّع... الخ عن طريق ميكانيزمات أكثر عمومية وأشكال هيمنة كاملة»[71].

فالسلطة إذن هي مجموعة من علاقات القوة (بالمعنى النيتشوي) فليست شكلاً (مثل شكل الدولة)، كما أنها ليست علاقة بين شكلين (كالمعرفة). كما أن السلطة لا تكون متفردة، بل من شأنها دوماً أن تدخل في علاقة مع سلطة أخرى،

---

(70) **Michel Foucault: «Il faut défendre La Société»** (Résumé du cours de 1975- 1976) in: Résumé des cours-Conférences et Essais du Collège de France Julliard 1989. pp: 85- 86.

(71) **Michel Foucault:** Cours au Collège de France. (7 Janvier 1976): Micro-fisica del Potere, Torino 1977 p: 185- cité par

- **Reimo Bodei:** Pouvoir et Maitrise de soi, **Critique** N° 471- 472 Août-Septembre 1986. p: 904.

ولذا فإن السلطة كمفهوم متعالٍ غير موجودة، إنها مجرد إسم كلي للتعبير عن وضع استراتيجي متحرك ومتنوع بصفة مستمرة، يتمثل في علاقات قوى محلية، منفصلة وكثيفة.

وبدلاً من التركيز على البعد الزمني في ظاهرة السلطة، نرى أن فوكو يصرف اهتمامه إلى العنصر المكاني أي التوزع الموقعي للسلطة في فضاءات مختلفة نوعياً.

إن السلطة لا تستمد مصدرها من القاعات البرلمانية، ومراكز السلطة السياسية، بل في سراديب المستشفيات، وأجنحة المعزولين، وفي المصانع الكبرى وقاعات الدرس والثكنات ومؤسسات المجتمع المدني. كما أن السلطة لا حامل لها، لا في الذات ولا في المؤسسات، بل ان الذوات نفسها مكوّنة ومصاغة ومحوّرة عن طريق ميكانيزمات السلطة؛ فهي تمرّ بالذات وتنتقل عبرها ـ والسلطة ليست لها خصائص جوهرية، ولا هي ماهية؛ فلا يمكن أن تتمثل كسلعة تمتلك ويتم تبادلها وشراؤها عند الاقتضاء؛ ولا هي ثروة يتم التنازل عنها عبر عقد اجتماعي جماعي.

إن عبارة سلطة عبارة غامضة، واستخدامها «أسمي» Nominaliste محض يحيل إلى وضعية استراتيجية مفتوحة قوامها علاقات القوة المتغيرة باستمرار، فليست هناك قواسم مشتركة للصراعات، لان مجموعها يتجاوز كل تجميع كلي ويتمنع عليه[72].

وفي هذا السياق يتعيّن نبذ التقليد الفلسفي العريق، الذي يرى أنه لا يمكن أن تحصل معرفة إلا إذا تلاشت وانمحت علاقات السلطة. بدلاً من ذلك يقول فوكو: «يجب أن نقبل أن **السلطة تنتج المعرفة** ... وأن المعرفة والسلطة تقتضي كل منهما الآخر مباشرة. فلا علاقة سلطوية دون أن يتشكل حقل معرفي بالارتباط معها، كما لا توجد معرفة لا تفترض وتكوّن في آن واحد علاقات سلطة. فروابط «المعرفة ـ السلطة» لا تحلل انطلاقاً من ذات عارفة تكون حرة أولاً، إزاء نسق

(72) **«Le jeu de Michel Foucault»**- Entretien avec Grosrichard et d'autres. - **Ornicar?** 10, 1977.

سلطوي، بل على عكس ذلك يجب أن نعتبر أن الذات التي تعرف، والموضوع المعروف وصيغ المعرفة، هي كلها آثار هذه التداخلات الأساسية بين المعرفة والسلطة وتحولاتهما التاريخية»[73].

وهكذا يتحدد جانب أساسي من «مشروع» فوكو يتمثل في «تتبع بعض أنماط المعرفة إنطلاقاً من قوالبها ومقوّماتها القانونية ـ السياسية».

وتتلخص فرضية العمل التي توجه هذا المشروع في اعتبار أن علاقات السلطة بصراعاتها ومؤسساتها، لا تلعب إزاء المعرفة دور السند أو العقبة فقط، ولا تكتفي بأن تمهد لها السبيل أو تسندها، كما لا ترتبط المعرفة والسلطة فقط برباط المصالح أو الايديولوجيات.

فلا توجد معرفة لا تتشكل داخل منظومة من «التواصل» و«التسجيل» و«التراكم» و«التحول»، وهذه المنظومة هي نفسها شكلاً سلطوياً مرتبط من حيث وجوده واشتغاله بأشكال السلطة الأخرى.

كما أن أي سلطة، لا تمارس دون استخلاص وتملك وتوزع معرفة ما. ففي هذا المستوى لا يوجد انزياح بين قطبي المعرفة والمجتمع أو العلم والدولة. وإنما هناك أشكال من «السلطة ـ المعرفة».

ويعطي فوكو أمثلة دالة على ذلك من خلال مقولات:

القيس Mesure (شكل من أشكال السلطة ـ المعرفة مرتبط بتكون الدولة اليونانية)، **التحقيق** L'enquête (شكل مرتبط بنشوء الدولة الوسيطة)، **الفحص** L'examen (شكل مرتبط بمنظومات الرقابة والاقصاء والعقوبة في المجتمعات الصناعية الحديثة).

وهكذا فالقياس والتحقيق والفحص كانت من حيث تكونها التاريخي في آن واحد وسائل لممارسة السلطة، وقواعد لارساء المعرفة. فالقياس وسيلة لاقامة النظام واعادته، أي النظام السوي المستقيم في مجال صراع العناصر أو البشر، ولكنه أيضاً قالب المعرفة الرياضية ـ الفيزيائية. وكذلك التحقيق فهو وسيلة

---

(73) **M. Foucault:** Surveiller et Punir, p: 32.

لملاحظة واستعادة الأشياء والوقائع والاحداث والحقوق والممتلكات، ولكنه أيضاً قالب المعارف التجربية والعلوم الطبيعية.

أما الفحص فهو وسيلة لتثبيت أو إرساء المعايير والقواعد والتمييزات والاقصاء، ولكنه كذلك قاعدة كل أشكال التحليل النفسي والاجتماعي والطب النفسي أيَ مجموع العلوم الانسانية.

لا شك أن القياس والتحقيق والفحص، قد طبقت في مجال الممارسات العلمية كمجرد مناهج وأدوات علمية دقيقة؛ ولكن هذا الدور الابستمولوجي مرتبط وثيق الارتباط بحقل السلطة السياسية، باعتبار أن **القياس** يستجيب لوظيفة النظام والتنظيم، **والتحقيق** لوظيفة التركيز والمركزة، **والفحص** لوظيفة الانتقاء والاقصاء(74).

نلاحظ من المعطيات السابقة أن فوكو مرّ من نمط التحليل الذي يركز على استراتيجيات الاكراه والهيمنة (تاريخ الجنون...)، نحو ضبط أكثر تحديد وشمولية لاشكالية السلطة والحقيقة، ونمط المعقولية المرتبط بمسارات السلطة.

وهكذا يقدم لنا فوكو في «الرقابة والعقاب» جينالوجيا الفرد الحديث من حيث هو جسد طيّع وصامت، وذلك بتبيان اقتران **تكنولوجيا تأديبية** بعلم **اجتماع معياري**. فبالنسبة لفوكو: أن ميلاد الفرد الحديث وانبثاق مفهوم المجتمع كما تحدّده العلوم الاجتماعية مترابطان، فالعقوبات الجسدية والسجن لها وظائف اجتماعية معقدة، وليست مجرد آليات قمعية بسيطة، كما أن نشوء العلوم الاجتماعية ليس مجرد انتصار للموضوعية العلمية على التخمين والوهم.

ولذا فإن موضوع هذا الكتاب هو «**العقل التأديبي**» La Raison Punitive وهو ما يخوّل المؤلف أن يدرس مختلف الممارسات التي تنزع إلى جعل الانسان موضوعاً عبر تقنيات مسلطة على الجسد.

ويحلل فوكو هذه التقنيات من خلال أشكال ثلاثة هي: **التعذيب** كأداة للسلطة الملكية، والاصلاح **الانسانوي** كحلم للتصور المثالي في العصر

---

(74) **M. Foucault:** Théories et institutions Pènales (Cours 1971- 1972) in Résumé des Cours... pp: 20- 21.

الكلاسيكي وأخيراً **السجن** كتجسد حي للتقنية التأديبية الانضباطية.

ففي الحالات الثلاث كما يقول ـ دريفوس ورابينو ـ يرمز نمط العقوبة إلى الطريقة التي يعالج بها المجتمع المجرمين «**كمواضيع**» يتم التصرف فيها. وفي كل الحالات يكون الهدف هو تحويل توازن علاقات السلطة داخل المجتمع، مع ضمان تحوير المجرم ذاته[75]. فليس التعذيب القضائي مجرد عقوبة جسدية، إنه انتاج محسوب ودقيق للالم، وطقس مرتب ومعدّ باتقان، غايته وسم الضحايا بسمة «القوة» المسلطة عليهم، وإبراز سلطة المعاقب (بكسر القاف).

أما ما يلمسه فوكو وراء عملية التعذيب هو «اقتصادية السلطة» Une économie de pouvoir، بمعنى نظام محسوب بدقة، له قواعده المضبوطة واجراءاته الملموسة. فمن جهة نرى أن المشهد التعذيبي يهدف إلى إبراز «حقيقة الجريمة»؛ ويتمتع الحاكم بسلطة الحقيقة التي تحدّد شكل الجريمة ونوع العقاب. ولكن ذلك لا يمنع كون هذا النظام قد خدّد قواعد حاسمة وصارمة للتحقيق القضائي، وأرسى معايير مضبوطة للبرهان (كالتمييز بين البراهين المباشرة والشرعية مثل شهادة العيان، والادلة البارزة الجلية، والبراهين الناقصة أو القرائن المعزّزة الخ...). ولهذه المعايير والقواعد وظيفة عملية إجرائية (تشديد العقوبة أو تخفيفها).

ومن هذه الاجراءات يكتسي الاقرار L'aveu دوراً رئيسياً، باعتباره دليلاً قطعياً كافياً وحلقة مكمّلة للتحقيق المكتوب والسرّي، ومن خلاله يتحدّد موقع المتهم في طقوس انتاج الحقيقة الجنائية. فجسد المتهم (الذي يطلب منه الاعتراف ولو احتاج الأمر اللجوء إلى التعذيب) يحقق اقتران التحقيق القضائي بطقس اعتراف المتهم. ولذا فإن القاضي لا يمارس العنف والتعذيب بصفة اعتباطية، بل عليه أن يجمع الادلة ويعزّز البراهين... فالألم والحقيقة مرتبطان لا ينفصلان، وانتاج الحقيقة هو حصيلة هذا الارتباط.

يقول فوكو:

«إن الجلد القضائي، في القرن الثامن عشر، يستمد وظيفته من هذه

---

(75) **Drey Fus, Rabinow:** Michel Foucault: Un Parcours Philosophique p: 210.

الاقتصادية الغربية، حيث الطقس الذي ينتج الحقيقة مرتبط بالطقس الذي يفرض العقوبة. فالجسد الذي يتم تساؤله عند التعذيب هو موقع إجراء العقوبة وموطن اعلان الحقيقة»[76].

كما أن هذا الالتحام بين مجالي العقوبة والحقيقة يبدو كذلك في تنفيذ الحكم ذاته، فمن خلال التعذيب العلني تصبح الحقيقة الجنائية ماثلة أمام العموم، قابلة لأن يقرأها الجميع. فمن السؤال حتى تنفيذ العقوبة، نلاحظ أن الجسد ينتج دوماً «حقيقة الجريمة».

إلا أن فوكو يبين كذلك أن التعذيب **«طقس سياسي»**، وجزء من المشاهد التي تجسّد سلطة الحاكم.

فالقانون الكلاسيكي لا ينظر إلى المخالفة من زاوية الضرر الذي تؤديه، ولا القاعدة التي تخالفها، وإنما كمواجهة للحاكم وتحدّ لسلطته. وما دام القانون هو إرادة الحاكم، ولذا فتدخله لا يكون لفرض احترام المشروعية، أو لفض النزاع بين خصمين، بل هو قبل كل شيء ردّ مباشر على الاهانة والتحدي. فحق العقوبة ليس إلا جزء من القانون الذي يخوّل الحاكم اعلان الحرب على أعدائه، والثأر العلني لنفسه، ودوره الاساسي هو تثبيت وإبراز عدم التكافؤ - إلى أقصى حد بين الفرد الذي خرق القانون والحاكم المتمتع بكامل السلطة وعظيم الجبروت؛ ولذا فالعقوبة لا بد أن تبرز وتؤكد عظمة السلطة وتفوقها[77].

ويقف فوكو في تاريخه للعقوبة، على القطيعة الأولى التي أرستها الثورات التنويرية، حين عمد الفلاسفة ورجال السياسة والقانون إلى إدانة التعذيب الجسدي، والمطالبة بنوع من العقوبة أرحم وأعدل. وقد لاحظ فوكو أن هذه الادانة إنطلقت من مفهوم «الانسانية» L'humanité كمعيار نظري مؤسس لنظام كامل من القيم.

على أن فلسفات الأنوار لم تكن تصدر عن «معرفة وضعية بالانسان»، وإنما كانت تنظر اليه **«كحدّ قانوني»**، أي «كحدّ شرعي لسلطة العقاب» Frontière légitime du pouvoir de punir. إنه النقطة التي يجب أن يقف عندها ثأر الحاكم.

---

(76) **Michel Foucault:** Surveiller et Punir. p: 46.

(77) Ibid. pp: 51- 58.

وهكذا نشأت مقولة «**الانسان ـ المقياس**»، ليس كمقياس للاشياء، وإنما كمقياس للسلطة.

ومن هنا دشن القرن الثامن عشر أزمة «اقتصادية التعذيب»، وقدم حلاً هشاً قائماً على عنصري «**الانسانية**» و«**المقياس**» La Mesure دون أن يعطيهما مضموناً حياً[78].

إن ما يريد فوكو تبيانه هو أن الاصلاحات القضائية في القرن الثامن عشر، لم يكن غرضها تحقيق العقوبة أو الحد منها، بل عكس ذلك تعميمها وتكثيفها. فالنقد الموجه إلى نظام التعذيب يتمثل في وصفه بالغموض والجزئية والتوزيع غير العادل في المسؤوليات والاقتصار على نقاط محصورة وأعمال محدودة.

فهدف الاصلاحات ليس تماماً تأسيس قانون عقوبة انطلاقاً من مبادئ أكثر مساواة، وإنما إقامة اقتصادية جديدة تضمن توزيعاً أحسن، حتى لا تظل العقوبة محصورة في نقاط محدودة ومؤسسات متعارضة، بل تصبح موزعة في مسارات متجانسة، وممارسة في المواقع الاجتماعية برمتها، حتى أصغر ذرة في الجسم الاجتماعي.

إن الهدف حسب فوكو هو: «جعل العقوبة وقمع اللاشرعيات وظيفة اعتيادية شاملة للمجتمع. ليس الغرض هو تخفيف العقاب، وإنما تدعيمه، قد يكون ذلك بأقل قسوة، ولكن من أجل عقاب أشمل وأكثر جبرية، ومن أجل إدماج سلطة العقوبة بصفة أعمق داخل الجسم الاجتماعي»[79].

وتجد هذه الاستراتيجية الجديدة صياغتها النظرية في مقولة «**العقد الاجتماعي**» Le Contrat التي وحّدت حقل اللاشرعيات وعدّلته، بحسب مقتضيات تشكل المجتمع الرأسمالي. ولذا لزم نبذ اقتصادية العقوبة السابقة القائمة على معيار «**الاستهلاك والتبذير**»، لتعويضه بنظام قائم على الاتصالية والدوام.

فالدعوة إذن إلى الرفق في العقوبة تعبر عن مبدأ حسابي؛ إذ الجسد الذي

---

(78) Ibid. pp: 75- 77.

(79) Ibid. p: 84.

يجب أن يحترم ليس جسد المجرم، وإنما هو جماع أجساد البشر الذين وقعوا العقد.

فهذا الرفق إذن يفهم في إطار «الترتيب الضروري لآثار السلطة» أي «هذه العقلانية الاقتصادية التي تقيس الجزاء وتضبط التقنيات المناسبة». فالانسانية هي الاسم الضخم الذي يعطي لهذه الاقتصادية وتلك الحسابات الدقيقة.

وإذا صرفنا النظر عن الجانب المادي المحض للجريمة، فإن خطرها يتمثل في كونها تدخل «البلبلة» على الجسم الاجتماعي، وتدعو إلى الفضيحة، وتقوم كمثال قابل للتعميم.

وهكذا فالجزاء يقاس لا بحسب الجريمة، وإنما بحسبب آثارها، أي إمكانية تكرارها، ولذلك فالمستهدف ليس المخالفة ذاتها، وإنما الاخلال المرتقب بالنظام، فالعقوبة هي «**فن الآثار**» L'art effet. فمبدأ الوقاية هو مبدأ حساب وقياس العقوبة، ودوره هو إعطاء سلطة العقاب «أداة اقتصادية ناجعة وقابلة للتعميم عبر الجسم الاجتماعي برمته، بحيث يكون بامكانه أن يقنن كل أنماط السلوك، وبالتالي أن يحدّ من ميدان اللاشرعيات الغامض»[80].

ويلاحظ فوكو أن «السميو ـ تقنية» Semio-Technique التي تتسلح بها سلطة العقاب تقوم على مجموعة من القواعد الصارمة تهدف لموضعة المجرم والجريمة. فمن جهة يعتبر المجرم عدواً للجميع، ويسقط خارج الميثاق الاجتماعي ويسيء إلى صفة المواطنة، وهو بذلك «خطراً» وربما «مجنوناً» أو «مريضاً عقلياً»، وهكذا تتم موضعته علمياً ويبحث له عن «العلاج الضروري». ومن جهة أخرى فإن ضرورة قيس آثار سلطة العقاب ـ من الداخل ـ تحدّد اجراءات التدخل ضد المجرمين: تنظيم حقل الوقاية، وحساب المصالح، ونقل التمثلات والعلامات وإنشاء فضاء يقين وحقيقة وترتيب العقوبات بحسب المتغيرات الأكثر دقة.

إلا أن هذين النمطين من الموضعة اللذين برزا مع مشاريع الاصلاح القضائي مختلفان عن بعضهما البعض من حيث النشأة والأثر. فموضعة المجرم خارج القانون «كإنسان طبيعي» Homme de nature لم تكن سوى امكانية تلتقي عندها

---

(80) Ibid. p: 96.

أغراض النقد السياسي و«أشكال الخيال»، وكان لا بد من الانتظار طويلاً حتى يصبح «المجرم» موضوعاً محدّداً في حقل المعرفة.

أما النمط الآخر، فعلى عكس ذلك، كانت له آثار أكثر سرعة وصرامة لأنه مرتبط بصفة أكثر مباشرة باعادة تنظيم سلطة العقاب (تقنين وتحديد المخالفة وحساب العقوبة ـ والقواعد الاجرائية ودور القضاة) ـ كما أنه استند إلى خطاب «الايديولوجيين» Les idéologues الذي يقدم عن طريق نظرية المصالح والتمثلات والعلامات، نوعاً من الوصفة العامة لممارسة السلطة على البشر. ففكر الايديولوجيين ليس فقط نظرية حول الفرد والمجتمع وإنما هو «**تقنية سلطوية**» دقيقة وناجعة في مقابل «صرف السلطة بسرف وبذخ لدى الحكام»[81]. على أن هذه السميو ـ تقنية وتلك «السلطة الايديولوجية»، ستعوضان «**بتشريح سياسي**» Anatomie politique جديد، حيث يلعب الجسد دوراً أساسياً ـ وسيمكن هذا الشكل من الجمع بين خطي الموضعة المختلفين: الخط الذي ينبذ المجرم «في طبيعة خارج الطبيعة»، والخط الذي يتحرّى مراقبة الجريمة من خلال اقتصادية العقوبة المحسوبة بدقة.

في هذا السياق يلاحظ فوكو، أن العصر الكلاسيكي اكتشف الجسد كموضوع وهدف للسلطة؛ ويعني الأمر هنا الجسد الذي يتم التصرف فيه واخضاعه للصياغة والترويض. **فالانسان ـ الآلة** L'homme-machine، يشكل «كتاباً كبيراً» مكتوباً في آن واحد في سجلين:

- سجل «تشريحي ـ ميتافيزيقي»: كتب ديكارت صفحاته الأولى وواصله الفلاسفة والاطباء من بعده.
- سجل «تقني ـ سياسي»: شكلته مجموعة من التنظيمات والترتيبات العسكرية والمدرسية والطبية والاجراءات التجريبية، من أجل مراقبة العمليات الجسدية والتحكم فيها.

ويختلف السجلان: (الاخضاع والاستغلال من جهة، والتفسير والاشتغال من جهة أخرى)، من حيث وظيفتهما: «**جسد مفيد، وجسد معقول**»؛ وان كان

---

(81) Ibid. pp: 104- 105.

السجلان يلتقيان في النهاية انطلاقاً من مفهوم «**الطواعية**».

يقول فوكو: «إن الجسد الطيّع هو ذلك الذي يمكن أن يخضع، يمكن أن يستخدم، يمكن أن يحوّر ويكمّل»[82].

وهكذا نمر إلى نظام «الانضباطات» Les disciplines الذي يتمثل في تلك الآليات التي تسمح برقابة دقيقة للجسد، وتمكن من إخضاع قواه واستثمارها سياسياً عبر مجموعة من المؤسسات العسكرية والطبية والتعليمية والصناعية.

فالانضباطات تصنع انطلاقاً من الجسد أربعة أنماط من «**الفردية**» Individualité أو على الأصح فردية لها خاصيات أربع:

فهي «**خلوية**» Cellulaire: من خلال التوزع القضائي للافراد الذي يضمن احتجازهم العلني (المتسكعون، والبائسون) أو السري (الاعداديات، المصانع والثكنات)، كما يضمن إرساء نمط رقابة دقيق يضبط الحضور والغياب، ويقيم توزيعاً وظيفياً محكماً.

كما أنها **عضوية** Organique: من خلال تقنين النشاطات بتنظيم الزمن تنظيماً دقيقاً وصارماً وربطه بالفعل، وكذلك ربط الجسد بالحركة والعمل على الاستخدام الشامل للزمن بحيث يبدو طاقة لا تنضب.

ثم إنها «تكوينية» genetique ويبدو ذلك في تجميع الزمن وتكثيفه وتسيير نسبه وعلاقاته بالجسد وقواه، لضمان استثماره من أجل أكبر قدر من المنفعة ـ إنه زمن خطي تطوري يوجّه من أجل غاية نهائية.

كما أنها «تركيبية» Combinatoire: من خلال دمج القوى، للحصول على جهاز ناجع، ويتم ذلك بتحديد المواقع الفردية والجماعية بصفة دقيقة، وضبط نمط الانتقال من هذه المواقع.

ولانتاج هذه الفردية تبلور الانضباطات أربع تقنيات هي:

إنشاء الجداول، وفرض مناورات، وإرساء تمارين، والقيام ببعض

---

(82) Ibid. p: 133.

التكتيكات[83] فمهما كان الفرد «الذرة المصطنعة» من التمثل الايديولوجي للمجتمع، إلا أنه مع ذلك واقع فعلي صنعته تقنية السلطة التي يدعوها فوكو **«الانضباطات»**. وذلك ما يؤدي به إلى التنبيه لأول مرة إلىٰ الجانب الانتاجي في استراتيجية السلطة.

فبالنسبة اليه علينا أن ننتهي من وصف آثار السلطة بالسلب باعتبارها «تقصي» أو «تقمع» و«تجرّد» و«تخفّي»:

«فالسلطة تنتج، تنتج الواقع، تنتج مجالات مواضيع وطقوس حقيقة»[84]، وليس الفرد ومعرفته سوى حصيلة هذا الانتاج.

فمقولات الاقصاء والقمع والتهميش لا تصلح لوصف نظام العقوبة الحديث المعقد الذي يتموضع في أشكال عديدة ومتنافرة (السجن، الرقق الخبيث، القساوة الخفية، الحساب الدقيق، الحيل الصغيرة، المعرفة العلمية).

إنها كلها استراتيجيات غايتها صناعة نمط من الفردية، وإنشاء ذاتية تقع موضعتها في قلب الممارسات المعرفية ـ الاجتماعية الحديثة.

وهكذا نلاحظ أن مركز اهتمام فوكو قد انتقل من الممارسات الجماعية (الخطابية وغير الخطابية) التي تقيم أشكالاً من السلطة لا موقع للذات فيها؛ من حيث كونها إما موضوع اقصاء ونفي (المجنون ـ المريض...) أو عنصراً خارج اطار النظام المعرفي ذاته (الانسان) وأصبح اهتمامه الآن منحصراً في الممارسات التي تنتج تقنيات ذات، كما تبدو في العقوبة والرغبة والاخلاق. وهو ما سنقف عنده في الفصل الأخير من هذا العمل.

---

(83) Ibid p: 169.

(84) Ibid. p: 196- Entretien avec Foucault- **Quinzaine Littèraire** N° 247 1ère- 15 Janvier 1977.

الفصل الخامس

الحقيقة والرغبة: جينالوجيا الذات

«إن الغرض العام لابحاثي.. هو الذات».

فوكو

«إنما أريد تتبع خيط رفيع هو ذلك الذي ربط ولقرون طويلة بين الجنس والبحث عن الحقيقة داخل مجتمعاتنا».

فوكو

لاحظنا في نهاية الفصل السابق، أن أبحاث فوكو اتجهت في مرحلتها الأخيرة إلى دراسة مسارات انتاج الذات الحديثة من حيث علاقات السلطة التي اتخذت موضوعاً لها الجسد والرغبة. وقد نجم عن هذا التحول الأساسي إعادة نظر جذرية في النظر إلى السلطة وعلاقتها بالحقيقة، فلم يعد ينظر إلى السلطة نظرة سلبية محضة كعامل إقصاء وعزل وهيمنة، كما لم يعد ينظر إلى الحقيقة كمجرد إرادة سلطوية تشكل منظومة إكراه إلى جانب منظومتي: المنع وقسمة **الجنون والسوى**... والواقع أننا نلاحظ في نصوص فوكو الأخيرة حول ما يدعوه **«السلطة الحيوية»** Le Bio-pouvoir، تحويراً للاشكالية ذاتها بحيث يصبح مدار البحث هو «الحكومية Le gouvernementalité وهي مجال واسع يشمل العلاقات بين الافراد، ويتجاوز حيز الهيمنة الضيق.

فالدولة الحديثة وإن كانت كليانية، قامعة، إلا أنها مع ذلك تعمد إلى الافراد L'individualisation، وتعتمد تقنيات «السلطة الرعوية» Pouvoir pastoral التي نشأت داخل التقاليد والمؤسسات المسيحية القديمة؛ باعتبار أن المسيحية هي الديانة الوحيدة التي انتظمت في شكل بنية كنسية؛ وبالتالي فإنها تفترض نظرياً وجود بعض الافراد الذين تؤهلهم مواصفاتهم الدينية أن يخدموا الآخرين على طريقة **«الرعاة»**.

وتتميز السلطة الرعوية بالمواصفات التالية:

1 ـ إن غايتها هي ضمان خلاص الافراد في العالم الآخر.

2 ـ ليست سلطة إكراه وإلزام، بل عليها أن تكون دوماً مستعدة للتضحية من أجل حياة وسلامة القطيع.

3 ـ لا تهتم بكامل المجموعة فحسب، بل بكل فرد على حدة، وبشكل خاص ومميز طيلة حياته.

4 ـ لا يمكن أن تقوم بوظيفتها دون استبطان أذهان البشر واستكشاف أرواحهم واختبار أنفاسهم، فهي تقتضي معرفة الوعي أو الضمير وتوجيهه.

إنها إذن شكل من السلطة متجه نحو الخلاص (في مقابل السلطة السياسية)، والايثار (في مقابل السلطة الملكية)، والافراد (في مقابل السلطة القانونية). كما أنها شاملة لمراحل الحياة ومرتبطة بانتاج الحقيقة (حقيقة الفرد ذاته). ففي القرن الثامن عشر حدث تنظيم جديد لنمط السلطة الافرادية؛ بادماج البعد الفردي في جهاز الدولة الشمولية، وقد نجم عن ذلك تحول كبير في آلياتها وغاياتها:

1 ـ تغير الهدف؛ فلم يعد الغرض هو تحقيق خلاص الافراد في العالم الآخر، بل خلاصهم في هذا العالم، وأصبح لمفهوم الخلاص معاني جديدة كالصحة والرفاهية والامن...

2 ـ تدعمت السلطة الرعوية ونفذت إلى جهاز الدولة ومؤسساتها (البوليس، والضمان الاجتماعي والمؤسسات الطبية..) واخترقت الاسرة...

3 ـ سمح تعدّد أهداف السلطة الرعوية وتعدد المسؤولين عن تطبيقها بتركيز معرفة الانسان حول قطبين: أحدهما: شامل وكلي يتعلق بالانسان والآخر تحليلي يتعلق بالفرد[1].

إن الاشكال الاساسي الذي أصبح ملحاً بالنسبة لفوكو يكمن في القيام بتحقيقات حول أنماط معرفة «الذات» وتاريخها، وعندئذٍ يغدو السؤال هو: كيف جعل من الذات في لحظات مختلفة وسياقات مؤسسية متعارضة، موضوعاً لمعرفة ممكنة ومطلوبة بل وضرورية؟ كيف انتظمت تجربة الذات ومعرفتها وعبر أي مسالك تحدّدت وتشكلت؟

ويبيّن فوكو أن نقطة الانطلاق في الاجابة على هذا السؤال لن تكون اللجوء إلى تجربة أصلية، ولا استعراض النظريات الفلسفية حول الروح والانفعالات والجسد، بل بالبحث في «تقنيات الذات»، أي الاجراءات التي تم اقتراحها وفرضها على الافراد لتثبيت هويتهم والحفاظ عليها وتحويلها حسب عدد من الغايات،

(1) **Michel Foucault:** Deux Essais sur le sujet et le Pouvoir in **DREY FUS/ Rabinow:** **Michel Foucault:** Un Parcours Philosophique. pp: 304- 307.

وذلك بفضل روابط التحكم في الذات ومعرفة الذات بالذات، ذلك أن مطلب **«معرفة الذات بالذات»** مطلب عزيز على الثقافة الغربية[2].

في هذا السياق يؤكد فوكو بوضوح أن هدف أعماله، لم يكن أبداً تحليل ظواهر السلطة، أو تأسيس النهج الذي يمكن من مثل هذا التحليل؛ بل ان غايته كانت دوماً كتابة «تاريخ مختلف صيغ التنشئة الذاتية» Subjectivation في الثقافة الغربية. وهكذا عالج من هذا المنظور ثلاثة أنماط من الموضوعة «التي تحوّل الافراد إلى ذوات»:

1 - أشكال البحث التي ترمي إلى بلوغ منزلة العلم مثل: موضعة الذات المتكلمة في «النحو العام» أو «اللسانيات»؛ أو موضعة الذات المنتجة في «تحليل الثروات» أو «الاقتصاد»، أو موضعة الذات الحيّة في «التاريخ الطبيعي» أو «البيولوجيا».

2 - موضعة الذات في **«الممارسات التقسيمية»** Les pratiques divisantes مثل: الفصل بين المجنون والسوي، والمريض والصحيح، والمجرم و«البريء».

3 - الطريقة التي يتحول بها الفرد البشري بنفسه إلى ذات مثل الصيغة التي يتعرف بها على نفسه **«كذات راغبة»**[3].

قد لا يكون من المجدي أن نبين مدى التعارض بين هذا «الاعتراف المنهجي» واعترافات سابقة، يؤكد فيها فوكو أن مجال تفكيره منحصر في إشكالية السلطة أو الملفوظات... ذلك أن هذا اللبس سرعان ما يزول عندما نربط تلك النصوص الظرفية بمحطات «مشروع فوكو» الذي ما ينفك يتحول ويتخذ سمات جديدة؛ أضف إلى ذلك أن هذا التعارض ليس سوى تعارض شكلي باعتبار العلاقة الوثيقة بين مجالات السلطة والمعرفة والذات ضمن جينالوجيا للحقيقة تمتاز بعدد مناحيها وتداخل حقولها - كما بيّنا في الفصل الثاني من هذا العمل.

فلئن كانت أبحاث فوكو قد انطلقت من التركيز على الملفوظات ونسقيتها

---

(2) **M. Foucault:** Subjectivité et Vérité- (Cours 1980- 1981)- Résumés des Cours. pp: 133- 136.

(3) **Michel Foucault:** Deux Essais sur le sujet et le Pouvoir- **DREY FUS/ Rabinow: Michel Foucault:**: Un Parcours Philosophique. pp: 297- 298.

واستقصاء انتظامها الداخلي، فإن بعد السلطة ظل حاضراً في تلك الابحاث من خلال النظر إلى المنظومات المعرفية كأنساق مغلقة وقاهرة، وذلك ما سيقوده في مرحلة لاحقة إلى الربط الصارم بين حقلي المعرفة والسلطة والى النظر إلى إرادة الحقيقة كإرادة إكراه. كما أن بعد الذات ظل حاضراً بقوة في تلك الأعمال الأولى من حيث رسمها لموقع الإنسان في مسار المعرفة بتحديد نشأته و«موته».

وكذلك الشأن في دراساته حول السلطة التي كشفت عن وثيق الصلة بين المعارف والمؤسسات سواء بتحديد دور علوم (مثل الطب العقلي) في تجذير الإقصاء والعزل، أو بالكشف عن الملفوظات التي أنتجتها سلطة العقوبة واعتمدت عليها. وكذلك كان حضور الذات جلياً في تحليل منظومات السلطة، أما من حيث النظر إلى استراتيجيات عزلها أو إقصائها (في الجنون مثلاً)، أو من حيث المسارات التي تنتجها.

وهكذا تتجه أعمال فوكو الأخيرة إلى دراسة أوجه العلاقة المركبة والثرية بين **الرغبة والسلطة والحقيقة** في أفق جينالوجيا الذات، بالانطلاق من الحداثة الغربية نحو التجربة اليونانية والرومانية.

I ـ الرغبة والحقيقة في التجربة الحديثة

إنطلق فوكو في تحديده لاشكالية «الرغبة والحقيقة» من تجربة الجنس في المجتمعات الغربية الحديثة.

ففي كتاب **«إرادة المعرفة»** كان غرضه من دراسة «نظام **السلطة ـ المعرفة ـ الرغبة** الذي يدعم عندنا الخطاب حول الجنس»، من حيث اشتغاله وأسباب وجوده.

إن الأمر لا يتعلق بمعرفة هل هذه المنتوجات الخطابية وتلك الآثار السلطوية تقود إلى صياغة «حقيقة الجنس» أو تموهها، بل يتعلق بإرادة الحقيقة التي تتخذها دعامة وأداة»[4].

إن السؤال المطروح هو تحليل أنماط أشكلة الجنس في الثقافة الحديثة، وإجلاء مفارقة المجتمع الغربي الذي دأب منذ أكثر من قرن على «تأنيب نفسه

---

(4) **Michel Foucault:** Histoire de la Sexsualité Tome: **I- La Volonté de Savoir.** NRF. Gallimard 1976 pp: 19- 20.

ـ أنظر ترجمة جورج أبي صالح: إرادة المعرفة . مركز الانماء القومي . بيروت 1990.

بصخب على نفاقه»، والكلام بصورة مسهبة وتفصيلية عن صمته، كما دأب على إدانة السلطة التي يمارسها والوعد بالتحرر من القوانين التي تكبله.

إن السؤال الذي يتعين طرحه ليس: لماذا نحن مقموعون؟ بل هو «لماذا نقول إننا مقموعون بمثل هذا الحماس، بمثل هذا الحقد، ضد ماضينا الاقرب، ضد حاضرنا وضد ذواتنا؟ عبر أي دورة لولبية وصلنا إلى تأكيد أن الجنس منفى، إلى إظهار جهاراً إلى القول بأننا نكتمه ـ نقول ذلك بكلمات صريحة، ساعين إلى كشف ذلك في واقعه الأكثر عراء، وأن نؤكده في يقينية سلطته وتأثيراته... لماذا ندين أنفسنا إلى هذا الحدّ لكوننا صنعنا من الجنس خطيئة في ما مضى؟ عبر أية طرق وصلنا إلى الشعور بأننا «مذنبون» تجاه جنسنا؟ وإلى أن تكون حضارة فريدة بما يكفي لتدّعي أنها ارتكبت «خطيئة» في الماضي، ولا تزال ترتكبها اليوم ضد الجنس، عن طريق سوء استعمال السلطة؟

كيف حدثت هذه النقلة إلى حين ادّعت تحريرنا من طبيعة الجنس الآثمة، فإنها حملتنا خطأً تاريخياً كبيراً، لهذا السبب بالذات، وهو تخيل الطبيعة الخاطئة، واستخلاص نتائج كارثية من هذا الاعتقاد؟»[5].

إن ما يلمح اليه هذا السؤال هو الابتعاد عن هاجس التهويل من تحريم الجنس ونفيه، والتخلص من أطروحات «ماركوز» و«رايش» التي تعتبر الجنس أكثر أشياء العالم عرضة للقمع في المجتمعات الرأسمالية، الفيكتورية.

إن ما يهم فوكو هو تبيان ضحالة وهشاشة الفرضية القمعية التي تجد اكتمالها في ما يدعى «بالفرويدية ـ الماركسية»؛ ويشير مؤلف «إرادة المعرفة» إلى المقولات الكبرى لهذه الفرضية:

1 ـ الارتباط المتبادل بين قمع الجنس واستغلال قوة العمل داخل المجتمع الرأسمالي؛ ومن ثم التبشير بحرية جنسية كاملة كجزء من الثورة السياسية والاجتماعية.

2 ـ التواطؤ بين القمع الاخلاقي ورقابة الملفوظات وإعادة انتاج العلاقات الاقتصادية تحت هيمنة نفس النظام السياسي.

---

(5) Ibid pp: 16- 17.

ـ الترجمة العربية ص: 32 -33.

3 ـ التماثل بين النظام البورجوازي الشامل والسلطة الممارسة على «الخلايا» الاسرية والتربوية، من خلال الشكل المشترك بينهما وهو «الاب» Le père.

4 ـ التقابل الأكثر عمومية بين طاقة طبيعية باحثة عن اللذة وبين النظام الاصطناعي للمؤسسات وتحريم سفاح المحارم إلى الاسرة الاحادية إلى الدولة.

ومن هنا الثورة على النفاق الجنسي لدى الطبقات المهيمنة الذي يبلغ أوجه في وهم «مبدأ الواقع»، والردّ عليه بالرفض الشامل وبالزعزعة التامة لتلك القيم «الكاذبة».

ويفسّر **باليبار** حرص فوكو على تقويض هذه المقولات الفرويدو ـ ماركسية ـ وهو ما يمتد على أغلب صفحات الكتاب ـ بكون تلك المقولات هي في آن واحد حلقة رئيسية في الثقافة الشعبية والثقافة العالمية ـ إنها نوع من «الموقع الهندسي» للعديد من التيارات الفكرية التي تربط بين فروع معرفية مختلفة وخطابات فلسفية وعلمية وأدبية وممارسات نضالية أو جمالية، إنها «الموقع الطبيعي» الذي ينزع اليه خيار العلوم الانسانية[6].

فما يرمي اليه فوكو في نقد «الفرضية القمعية» هو تفسير الوظيفة التي تؤديها في تشكل الخطاب المتمحور حول الجنس. وتتمثل تلك الوظيفة في الاغراء بالحديث عنه، وانتاج حقيقته، والبحث فيه عن حقيقة الذات.

إنها استراتيجية تضمن تكاثر الخطابات وانتشارها، وما فرضية التحريم سوى دعم تكتيكي لتلك الاستراتيجية.

في هذا السياق يلاحظ فوكو أن القرون الثلاثة الأخيرة قد شهدت «**انفجاراً خطابياً**» Explosion discursive حول الجنس تمثل في توجهات معرفية متعددة، ومسالك كثيفة لها آثار عملية ملموسة، وآليات تعمل في مستوى العديد من المجالات كالاقتصاد والتربية والطب والعدالة.

ولئن كانت الثقافة الغربية قد عرفت منذ العصر الوسيط تقنيات «الاعتراف» L'aveu التي موضوعها «الشهوة» وغايتها التوبة، فإن ما تميزت به العصور الأخيرة هو هذا «التهيّج الخطابي المعمّم»، الذي قوّض نواة الحديث حول الجنس وفجّر

---

(6) **E. Balibar:** L'Enjeu du nominalisme. Foucault Philosophe, (Collectif) p: 57.

حقولاً خطابية متمايزة تشكلت داخل الديمغرافيا وعلم النفس والبيولوجيا والنقد السياسي[7].

ويبين فوكو من خلال تحليله لاجراءات «السلطة الجنسية» في القرن التاسع عشر، أن المجتمع الغربي في تلك الحقبة هو مجتمع «الانحراف المفجّر والمتفّجر»، باعتباره أرسى سلطة تمارس على الجسد والجنس، وهي سلطة لا تتخذ شكل التحريم أو القانون، بل تعمل على تكثيف وتعديد وتمييز الجنسيات المنحرفة ـ إنها لا تريد رسم حدود للجنس، بل تبتغي تمديد صيغه وتوسيع مجالاته وملاحقته في خطوط عبوره؛ لا تقصيه بل تدمجه في الجسد كنمط تمييز للافراد؛ لا تريد إخفاءه بل إبراز تعدديته وإحاطته بمنحنيات السلطة ـ اللذة، لا تقيم حواجز أمامه، بل تعمل على الاكثار من مواقع إشباعه[8].

ويبين فوكو أن هناك في التاريخ إجرائين كبيرين لانتاج حقيقة الجنس وهما «الفن الشبقي» الشرقي Ars Erotica و«العلم الجنسي» الغربي Scienta Sexualis.

أما «الفن الشبقي» فيهدف إلى استخراج الحقيقة من اللذة ذاتها، بالرجوع إلى التجربة والممارسة لا إلى نسق تشريعي أو إلى معيار النجاعة؛ ويقتضي هذا الفن اللجوء إلى معلم عارف بأسراره، كما أن غايته تتوزع إلى مزايا عديدة (السيطرة المطلقة على الجسد ـ المتعة الفريدة ـ استبعاد الموت وتذليله..).

أما «العلم الجنسي» فهو ما تختص به الحضارة الغربية التي عرفت منذ القدم تقنيات «الاعتراف» كشكل من أشكال «السلطة ـ المعرفة» مختلف جذرياً عن التلقين الشرقي.

ولقد انتقل «الاعتراف» في القرون الأخيرة من الحيز الديني ليصبح إحدى التقنيات المفصلة في انتاج الحقيقة؛ عبر العديد من المؤسسات وحتى الممارسات اليومية؛ مما يسمح بالقول إن الانسان الغربي هو «**حيوان اعتراف**».

وهكذا نلاحظ أنه نفذ إلى «الادب» الذي أصبح هاجسه الكشف في أعماق الذات عن حقائق عصية يعكسها الاعتراف؛ وكذلك في مجال الفلسفة، غدا الهم

(7) **M. Foucault:** La volonté de Savoir, pp: 51- 53.

(8) Ibid. pp: 57- 67.

الاساسي هو البحث عن «العلاقة الاساسية بالحقيقة» من خلال استقصاء الذات وفحصها لاجلاء الحقائق اليقينية الكامنة في الوعي.

فالاعتراف اذن ظل وما زال «القالب العام الذي يحكم انتاج الخطاب الحق حول الجنس»[9].

وهكذا يخلص فوكو إلى القول إن المجتمع الحديث: «لم يجابه الجنس برفض الاعتراف به... لقد استخدم، على العكس من ذلك، **جهازاً كاملاً لينتج حوله خطابات حقيقية**، ليس فقط أنه تحدث كثيراً عنه، وأجبر كل شخص على الحديث عنه، لكنه شرع في صياغة **حقيقته المنظمة**، كما لو أنه كان يشبه بوجود **سرّ جوهري** فيه ـ كما لو أنه كان بحاجة إلى إنتاج هذه الحقيقة، كما لو كان أساسياً بالنسبة له أن يكون الجنس ليس مندرجاً فقط في اقتصاد لذة، بل في **نظام معرفي منسّق**. وهكذا أصبح الجنس شيئاً فشيئاً موضوع الشبهة الكبرى **والمعنى الشامل** والمقلق الذي يجتاز رغماً عنه، تصرفاتنا وحياتنا... الجنس هو **دلالة شاملة**، وسرّ عام، وسبب حاضر في كل موجود... نطلب منه أن يقول **الحقيقة**.... ونطلب منه أن يقول **حقيقتنا**، أو بالاحرى نطلب منه أن يقول لنا حقيقة ذواتنا، المخفية تماماً والتي نعتقد أننا نمتلكها كشعور مباشر. نقول للجنس حقيقته بحل رموز ما يقوله لنا عنها، ويقول لنا حقيقتنا بتحرير ما يتخفى منها»[10].

نستخلص من هذا النص أن الجنس لم يكن موضوع تحريم أو إكراه أو كبت في المجتمع الحديث، بل كان في قلب استراتيجيات انتاج الحقيقة، وعنصراً مركزياً في انتظام المعرفة، ومجالاً من مجالات تجسد السلطة.

ولذا فإن هناك نمطين من كتابة «تاريخ الجنس» أحدهما ينطلق من آليات القمع، وثانيهما ينطلق من حركية استخدام الجنس وانتشاره كاستراتيجية مركبة متعددة العناصر والعلاقات.

فأما المنظور الأول فسيكتفي بتسجيل قطيعتين في تاريخ الجنس: أولاهما حدثت في القرن السابع عشر وتمثلت في ظهور «التحريمات الكبرى» وإعطاء القيمة

---

(9) Ibid. pp: 76- 84.

(10) Ibid. pp: 92- 93. الترجمة العربية ص: 82 -83.

للممارسة العائلية الراشدة وتأكيد الاحتشام ونبذ الجسد؛ وثانيهما تمت في القرن التاسع عشر، وليست في الحقيقة سوى مجرد «انحراف في المنحنى (تساهل في القمع، مرونة إزاء العلاقات التي تنشأ خارج الزواج، الحدّ من إدانة السلوك الشاذ وجنسية الطفل).

وأما النمط الثاني من **«تاريخ الجنس»** فيكشف عن **«تقنية جنسية جديدة»** مستقلة عن مفهوم **«الذنب»** ومستقلة عن الكنيسة في نهاية القرن الثامن عشر. وقد تمحور هذا التحول في ثلاثة مجالات:

1 ـ مجال التربية وموضوعه هو: «جنسية الطفل المتميزة».
2 ـ مجال الطب وموضوعه: الفيزيولوجيا الجنسية الخاصة بالمرأة.
3 ـ مجال الديمغرافيا وموضوعه تنظيم المواليد.

ولقد نجمت عن هذا المنعرج تحولات هامة أبرزها: فصل الطب الجنسي عن الطب العام للجسد، كما أن «تحليل الوراثة» قد أقام الجنس (العلاقات الجنسية، الامراض والانحرافات) في موقع «المسؤولية البيولوجية» إزاء النوع؛ فالجنس إن لم يراقب أصبح خطراً مرضياً يتهدد البشر كلهم بما فيهم الاجيال القادمة.

ومن هنا المشروع **الطبي ـ السياسي** في تنظيم وتسيير الزواج والميلاد، فلا بد من تسيير الجنس والتحكم في خصوبته، وذلك ما يتجلى بوضوح في «طب الانحرافات» و«برامج تحسين النسل»، باعتبارهما أهم تحولين في منتصف القرن التاسع عشر.

ويتمحور هذان التحولان حول فكرة «الانحطاط» Degénérescence التي تبين كيف أن الوراثة المثقلة بالامراض (العضوية أو النفسية) تنتج الشذوذ والانحراف وتؤول إلى انقطاع الذرية.

وهكذا شكل مركب «الانحراف ـ الوراثة ـ الانحطاط» النواة الصلبة لتقنيات الجنس الجديدة. وهذا المركب هو الافق الذي يتحرك فيه الطب النفسي والقانون ومؤسسات الرقابة الاجتماعية، كما تلعب فيه الدولة دوراً حاسماً.

فتاريخ الجنس إذن ـ من المنظور الثاني ـ لا يقف عند مظاهر القمع، بل

يكشفّ عن «إيداع متواصل» يتمثل في قطيعة بين لحظتين خصبتين: نمو اجراءات «**توجيه الوعي وفحصه**» (في منتصف القرن السادس عشر)، وبروز «**التقنيات الطبية للجنس**» (في بداية القرن التاسع عشر)[11].

نلاحظ من هذا الاستعراض المختصر للمجلد الأول من «**تاريخ الجنس**»، أن الاتجاه نحو رسم جينالوجيا الذات الحديثة، قد أنجزت عنه إعادة تأسيس لاشكالية السلطة والحقيقة. ومن الواضح أن هناك انتقال بطيء لكنه مستمر وجلي: من «إرادة السلطة» إلى «إرادة الحقيقة» ومن «السياسة إلى الاخلاق»، ومن اجراءات تحويل الافراد إلى مواضيع تحويلهم إلى ذوات ومن البحث في السلطة إلى التركيز على الحكومة (كانتاج لانماط الذاتية)[12].

في هذا السياق يلاحظ **دلوز** أن فوكو قد وصل إلى أفق مسدود في دراسته للسلطة، عندما اكتشف المأزق الذي تضعنا فيه ممارستها «داخل حياتنا وتفكيرنا، نحن الذي نصطدم بها في أتفه حقائقنا»[13].

لقد طرح على نفسه هذا السؤال: «إذا كانت **السلطة هي التي تؤسس الحقيقة**، فما السبيل إلى تصور «**سلطة للحقيقة**» تكف عن أن تكون حقيقة سلطة، حقيقة تترتب عن خطوط **عرضانية** للمقاومة عوض عن أن تصدر عن **خطوط تكاملية للسلطة**؟ ما السبيل إلى «**تجاوز الخط**»؟»[14].

إن هذا السؤال هو الذي سينجم عنه الانتقال من التركيز على آليات الهيمنة نحو الكشف عن تقنيات الذات.

يقول فوكو: «إذا أردنا أن نحلل جينالوجيا الذات في المجتمعات الحديثة، وجب أن نأخذ بالاعتبار ليس **فقط** تقنيات الهيمنة، ولكن كذلك **تقنيات الذات**. ولنقل إنه يجب أن نأخذ بالاعتبار التفاعل بين هذين النمطين، في تلك النقطة حيث

---

(11) Ibid. pp: 152- 158.

(12) **Michel Foucault:** «La Gouvernementalité» (Cassette enregistré d'un cours fait en Février 1978).

(13) **Deleuze:** Foucault. p: 113.

(14) Ibid. p: 101

تلجأ تقنيات هيمنة الافراد بعضهم على الآخر إلى اجراءات بواسطتها **يمارس الفرد فعله على ذاته**»[15].

إنه الاتجاه المقابل للنهج الذي اعتمده فوكو في أعماله الأولى... فلئن كان انطلق من دراسة المركبات السلطوية ـ المعرفية التي تحكمت في فئات عديدة من المعزولين والمهمشين (المجانين، المرضى، المجرمين...)، فإن الكتب الأخيرة أرادت أن تبين كيف أن التحكم في الذات يندمج في ممارسة حكم الآخرين، والواقع أنهما مسلكان متقابلان يحيلان لنفس السؤال: «كيف تتشكل تجربة ترتبط فيها العلاقة بالذات بالعلاقة بالآخرين؟»[16].

إن هذا التحول في دراسة السلطة، يصاحبه كذلك تحوّل في مشروع كتابة «**تاريخ الجنس**» الذي بدأ مع كتاب «**إرادة المعرفة**»، ففي حين حرص فوكو في هذا الكتاب على تناول مظاهر «السلطة الحيوية» الحديثة، بتحليل نظام الرغبة ـ الحقيقة القائمة عليه[17]، اتجه الجزآن الأخيران إلى البعد الاخلاقي في السلوك الجنسي واهتما به أكثر من السلوك الجنسي ذاته.

لقد انطلق فوكو في المبحث الأخير من السؤال التالي: «لماذا يجعل من

---

(15) **M. Foucault:** «Howison Lecture on truth and Subjectivity»- 20 Octobre 1980, Berkeley (Inedit)- Cité par **Habermas:** Discours Philosophique de la modernité. p: 324.

- يقول فوكو في مقابلة (سنة 1981):

«في دراستي حول الملجأ والسجن... الخ، ربما كنت بالغت في التركيز على تقنيات الهيمنة (...) وأرغب في السنوات القادمة أن أدرس علاقات السلطة انطلاقاً من تقنيات الـ أنا».

- London Review of Books, 21 Mai - 3 Juin 1981. in **Merquior:** Nihilisme de la chair, p: 141.

(16) **Michel Foucault:** Le Souci de la Vérité (Entretien avec F. Ewald). **Magazine Littéraire** N° 207, Mai 1984 p: 19.

(17) من الجلي أن فوكو قد عدل عن الخطة التي كان قد رسمها منذ البداية في كتابه تاريخ الجنس: وتقوم هذه الخطة على تحليل «جهازية الجنس» انطلاقاً من تشكلها في التصور المسيحي للشهوة ونموها عبر الاستراتيجيات الأربع التي أقامها القرن التاسع عشر:

جنسية الطفل، هستيرية المرأة، تميز المنحرفين، انتظام السكان.

- **La Volonté de Savoir,** p: 150.

السلوك الجنسي مسألة أخلاقية هامة؟، وكيف تم تحويل ذلك السلوك، من بين أنماط السلوك البشري، إلى مشكل أخلاقي؟».

إن الاجابة على هذا السؤال الاساسي تتم من خلال تحليل تقنيات الذات التي تسمح بضمان التحكم في اللذات والرغبات. ومن ثم لزم الرجوع إلى الحقبة اليونانية والرومانية القديمة التي أقامت علاقة أساسية بين **الوصول إلى الحقيقة وتهيئة الذات للذات**، باعتبار «أن ليس بوسع المرء أن يصل للحقيقة ما لم يقم أولاً بعمل معيّن حول نفسه، يجعله قابلاً للمعرفة الحقيقية»(18).

ويدور كتابا «استخدام اللذات» و«الاهتمام بالذات» حول ثلاثة محاور اشكالية:

1 ـ مسار تشكل «استيقا للعيش» Esthétique de l'existance في العصر اليوناني الكلاسيكي.

2 ـ التحوير الجذري الناشيء عن انبثاق الحقيقة في الانطولوجيا الافلاطونية.

3 ـ أزمة التنشئة الذاتية في العصر الروماني وأثرها على التفكير الأخلاقي، وما نتج عنها من تحوير أساسي وحاسم لاشكال الاهتمام بالذات بادخال «**تأويلية للرغبة**».

II ـ الرغبة والحقيقة في المجتمع اليوناني الكلاسيكي

يبدأ فوكو كتابه «استخدام اللذات» بتوضيح أن هدفه لم يكن أبداً كتابة «تاريخ للجنس» بمعنى وصف وتحليل أنماط السلوك الجنسي المتتابعة ورسم حركة انبنائها وانتشارها والقوالب الفكرية التي تعبر عنها أو تتمثلها ـ بل ان غرضه هو على عكس ذلك إخضاع هذه المقولة «اليومية» والمعهودة للسؤال والصياغة الاشكالية والابتعاد عنها لضبط «السياق النظري والعملي» الذي ترتبط به.

ويبيّن فوكو أن عبارة «**جنس**» Sexualité حديثة النشأة والاستخدام، تتصل وثيق الصلة بمجموعة معقدة من المعارف (من الآليات البيولوجية للتكاثر إلى أنماط السلوك الفردي والاجتماعي)، كما ترتبط بمجموعة كاملة من القواعد والمعايير،

(18) **Michel Foucault:** Entretien avec DREY FUS et **P. Ravinow-** in **Michel Foucault:** Un Parcours Philosophique. p: 345.

وتستند إلى جملة مؤسسات (دينية وتربوية وطبية)، بالاضافة إلى كونها تحيل إلى صيغ نظر الافراد إلى سلوكهم والمعاني والقيم التي يسندونها إلى ممارستهم ويسيّرون بها مشاعرهم ورغباتهم ويأوّلون بها إحساساتهم وأحلامهم. فكل تحليل لهذه المقولة يفترض إذن ضبط تشكلها عبر مجالات **المعرفة والمعايير السلوكية** وأشكال **التنشئة الذاتية**[19].

وهكذا قدّم فوكو في دراساته السابقة (حول الطب والجنون والعقوبة...) العناصر الضرورية لتحليل نشأة هذه المقولة في حقلي الملفوظات والسلطة؛ بينما عمل في كتابيه الاخيرين على استكمال هذه الجينالوجيا بدراسة الممارسات التي من خلالها يهتم الافراد بذواتهم، ويتعرفوا على أنفسهم «**كذوات راغبة**» ، أي تحديد العلاقات التي يقيمونها مع أنفسهم «**لاكتشاف كينونتهم داخل الرغبة**».

إن الأمر يتعلق بقيام نوع من «**تأويلية الرغبة**» يمارسها الافراد على ذواتهم وعلى الآخرين، وليس السلوك الجنسي «المجال الوحيد» لهذه التأويلية.

يقول فوكو: «بعد دراسة ألاعيب الحقيقة من حيث **علاقتها ببعضها البعض** من خلال مثال عدد من العلوم التجريبية في القرن السابع عشر والثامن عشر ـ ثم ألاعيب الحقيقة من حيث ارتباطها **بعلاقات السلطة**، حسب مثال الممارسات العقوبية، بدا أن هناك عمل لا بد من القيام به وهو دراسة ألاعيب الحقيقة من حيث **علاقة الذات بالذات**، وتشكل الذات نفسها كذات، باعتماد ما يمكن أن نسميه «**تاريخ انسان** الرغبة كمجال مرجعي وحقل بحث»[20].

ومن هنا يتضح أن فوكو لا يتناول حركية الجنس من حيث صيغ السلطة المرتبطة بها، أو من حيث المحرمات والموانع المتعلقة بها، بل يتناولها من منظور تاريخ للحقيقة متمثل في أنماط أشكلة السلوك البشري.

إن ما يستوقف فوكو في صعوده نحو التجربة اليونانية هو هذه الاشكلة المكثفة للرغبات وتعدد مواقعها لتشمل كل مجالات العلاقة بين الافراد الاحرار، وتبرز في محاور «**الزوجة**» و«**الغلمان**» و«**الحقيقة**».

---

(19) **Michel Foucault:** Histoire de la Sexualité, Tome II- **L'Usage des Plaisirs.** NRF-Gallimard 1984 pp. 9- 10.

(20) Ibid. p: 12.

لقد ولدت تلك التجارب تفكيراً ينزع إلى التحكم في اللذات والمرونة في الفعل والتقشف في الممارسة، وإن كان لا يتخذ شكل التحريم والمنع وتقبيح السلوك الجنسي ذاته.

بعبارة أخرى إن ما أثار انتباه فوكو في التجربة اليونانية هو هذه الصياغة الاخلاقية لمشكل الرغبة، ولذا فإن تاريخ الجنس لديه هو قبل كل شيء تاريخ للاخلاق.

ومن أجل تحليل القاعدة الاخلاقية لممارسات اللذة، يقدم فوكو المحاور المنهجية الاساسية التي يعتبرها مقتضيات ضرورية:

1 ـ تحديد الجوهر الاخلاقي

أي الطريقة التي يجعل بها الفرد جزءاً من ذاته مادة أساسية السلوك الأخلاقي.

2 ـ نمط الخضوع الذاتي

أي الطريقة التي يقيم بها الفرد علاقته بالقاعدة الاخلاقية من حيث ضرورة الالتزام بها.

3 ـ أشكال «بلورة العمل الخلقي»

أي العمل الخلقي الذي يمارسه الفرد إزاء نفسه، ليس فقط التزاماً بقاعدة أخلاقيه معينة، ولكن كذلك من أجل أن يجعل من نفسه ذاتاً أخلاقية مسؤولة عن فعلها.

4 ـ غائية الفعل الخلقي

إن الفعل الخلقي يندرج في عموم السلوك البشري، ويتخذ موقعه ودلالته ضمنه، ولذا فإنه وان كان ينزع إلى الاكتمال الذاتي، والانسجام مع المعايير والقواعد الاخلاقية، إلا أنه يتجه غائياً إلى نمط من الوجود والعيش يتجاوز الجنس ذاته.

فالفعل الأخلاقي إذن لا يتحدد فقط بالرجوع إلى المعايير والقيم التي يتحرى الانسجام معها، وإنما يقتضي كذلك علاقة متميزة بالذات، وهذه العلاقة ليست مجرد وعي بالذات وإنما هي أكثر من ذلك تشكل الذات كذات **أخلاقية**، بما يعنيه ذلك من عمل على النفس ورقابة لها، وجهد للتعرف على خفاياها، ونزوع إلى الاكتمال والتحوّل.

يقول فوكو: «لا يوجد نشاط خلقي خاص لا يحيل إلى وحدة **السلوك الأخلاقي**، ولا وجود لسلوك خلقي لا يستدعي **تكوين الذات لنفسها** كذات أخلاقية، ولا سبيل لتكوين الذات دون «**أنماط تنشئة ذاتية**» ودون «**مجاهدة**» و«**ممارسات ذاتية**» Ascétique تدعمها. فالنشاط الخلقي لا ينفصل عن هذه الاشكال من العمل على الذات التي لا يقل اختلافها من أخلاق لأخرى، عن منظومة القيم والقواعد والتحريمات»[21]. وهكذا تتضح خطة فوكو في كتابة جينالوجيا الرغبة، باعتبارها تقوم على هذه الحركية التي تنطلق من النشاط الأخلاقي لربطه بإطار أعم هو السلوك الخلقي الذي يحيل بدوره إلى أنماط تكون الذات وعملها على نفسها.

فكل تاريخ للأخلاق يتضمن جانبين متكاملين:

1 ـ أنساق السلوك وقوانينه ومعاييره.

2 ـ أشكال التنشئة الذاتية.

ففي الجانب الأول يتم تحليل مختلف منظومات القيم والمعايير التي يقوم عليها نموذج السلوك الاجتماعي، كما يتم الكشف عن مؤسسات وأجهزة الاكراه التي يستند اليها.

أما الجانب الثاني فيقع التركيز على أنماط تشكل الافراد كذوات أخلاقية، بتحليل النماذج المعتمدة في إرساء وتنمية علاقات الذات بنفسها.

ويبين فوكو أن الجانبين وإن كانا متداخلين، إلا أن لكل واحد منهما استقلالية نسبية.

ففي بعض الممارسات الخلقية يتم التركيز على جانب **النسق** وثرائه وشموليته وقدرته على النفاذ إلى مختلف أنماط الفعل والسلوك؛ وكذلك أشكال السلطة التي تفرض تلك القواعد والمعايير وتحدّد إطار التمسك بها وتضع العقوبات المترتبة على خرقها. وفي هذا الحال ينحصر مجال التنشئة الذاتية في الشكل القانوني حيث الذات الخلقية تتمثل النسق وتخضع للقانون وتخاف العقوبة.

---

(21) Ibid. p: 36.

أما الصنف الثاني من الممارسات الخلقية فيعطي الأولوية الكاملة لاشكال تنشئة الذات والعمل عليها. وفي هذا الحال قد يكون نسق التحريم محدوداً، والتقيد به غير أساسي. إذ المهم في مختلف الافعال والمشاعر والتأملات هو العلاقة بالذات، ومن ثم التركيز على الاجراءات والتقنيات التي تكفل نظر الذات إلى نفسها كموضوع للمعرفة، كما تكفل لها تغيير وتحسين نمط وجودها[22].

لقد كان المجتمع اليوناني ـ الروماني القديم متمسكاً بمثل هذه الأخلاق المتأسسة على «التنشئة الذاتية»، ولم يكن اهتمامه بتقنين السلوك سوى اهتمام محدود. إذ مضمون القانون وشروط تطبيقه أقل أساسية من دواعي الالتزام به. بمعنى أن المهم في نظام الخلق اليوناني ـ الروماني القديم هو الارتباط بالنفس الذي يملي على الذات مجابهة نوازع الرغبة والتحكم في المشاعر والأغراض، والتحرر من قيود الاهواء لبلوغ «نمط وجود» يضمن الطمأنينة الذاتية والتحكم الذاتي الكامل في النفس[23]. ومن هذا التمييز داخل الأخلاق بين **«عناصر النسق»** و**«عناصر العمل على الذات»**، ينطلق فوكو في تاريخه للجنس، لاجلاء المرور من النموذج اليوناني نحو **«رعوية الجسد»** في التقليد المسيحي، ويظل الخيط الموجّه في هذا التحّيل هو البحث عن **«الطريقة التي يتعرف بها الفرد على نفسه كذات أخلاقية في السلوك الجنسي»**.

وهكذا سينطلق فوكو من الطريقة التي تم النظر بها إلى السلوك الجنسي كمجال أخلاقي في الفكر اليوناني الكلاسيكي، فيبدأ بتحديد مقولات اللذة (أفروديسيا ـ كرزيس ـ أنكراتيبا...) لضبط صيغ التنشئة الذاتية التي تحيل اليها (الجوهر الخلقي ـ أنماط الخضوع الذاتي ـ أشكال اعداد الذات ـ الغائية الخلقية).

ثم يعمد بعد ذلك إلى تحليل مجموعة من الممارسات العريقة في الثقافة اليونانية (النظام الصحي ـ تسيير المنزل ـ الممارسة العشقية)، وسيفضي هذا التحليل إلى تبيان كيف صاغ الفكر الطبي والفلسفي «استخدام اللذات» عبر أربع تجارب رئيسية هي:

---

(22) Ibid. pp: 36- 37.

(23) Ibid. p: 38.

ـ العلاقة بالجسد.

ـ العلاقة بالزوجة.

ـ العلاقة بالغلمان.

ـ العلاقة بالحقيقة.

1 ـ الصياغة الأخلاقية لاشكالية الرغبات

يلاحظ فوكو أن الثقافة اليونانية لا تحتوي على عبارة ترادف مقولة **الجنس**؛ أي «مقولة تحيل بنفسها إلى كيان أحادي، يسمح بتجميع ظواهر متعدّدة، تبدو بعيدة من بعضها البعض: أنماط سلوك ولكن كذلك إحساسات، صور ورغبات وغرائز وأهواء، (يجمّعها) وكأنها من نفس الطبيعة أو تؤدي نفس النمط من العليّة»[24]. وعلى رغم أن هذه الثقافة تحتوي مصطلحات ومفاهيم عديدة تعبر عن النشاط الجنسي عموماً، إلا أن أي مقولة منها لا ترادف مقولة «**الجنس**» Sexulité.

ويقف في هذا السياق عند عبارة «Aphrodisia»»، التي تترجم عادة بـ «لذات الحب» أو «**العلاقات الجنسية**» أو «الشهوة»، إلا أنها لا مقابل لها في اللغة الفرنسية.

فتحليل هذه المقولة والفضاء الواسع الذي ترسمه، هو ما يمكن فوكو من استقصاء أنماط الصياغة الاخلاقية ـ الاشكالية للممارسة الجنسية.

وتتلخص تلك الانماط في أربعة مفاهيم أساسية، يعبر كل واحد منها عن محور من محاور استراتيجية «التنشئة الذاتية» التي أشرنا إليها سابقاً:

1 ـ **Aphrodisia**: الجوهر الخلقي في السلوك الجنسي.
2 ـ **Chrésis**: نمط الخضوع الذاتي الذي تلتزم به الممارسة الجنسية.
3 ـ **Enkratéria**: نمط التحكم في الذات والسيطرة عليها.
4 ـ **Sophrosune**: (الحكمة ـ الاعتدال): غائية السلوك الخلقي.

فعبارة «Ophrodisia» لا تعني شكل الفعل الجنسي أو مورفولوجيته، بل تدل على النشاط الذي يبرزه والديناميكية المتولدة عنه. ويمكن تحليل تلك

---

(24) Ibid. p: 43.

الديناميكية حسب نوعين كبيرين:

نوع كمي Quantitative: فالمعيار الخلقي لا تحدّده طبيعة الموضوع (في الفعل الجنسي) أو نمط الممارسة، بل كثافة الفعل، أي مدى اعتداله أو افراطه.

أما النوع الثاني فيتعلق بالتمييز داخل ممارسة الرغبات بين دورين أو قطبين لهما قيمة معيارية كبرى: **الذات والموضوع، الفاعل والمفعول** (المتقبل).

ويلاحظ فوكو أن السلوك الجنسي وإن كان موضوع تقويم وتحديد أخلاقي في التجربة اليونانية، إلا أن ذلك ليس متأت عن كونه ينظر اليه كسرّ في ذاته كما لدى التصور المسيحي. إنه على عكس ذلك طاقة طبيعية وضرورية.

صحيح أنه سلوك «سفلي» من الوجهة الانطولوجية والنوعية باعتباره أنه مشترك بين الحيوانات والبشر، وباعتبار ما يصاحبه من حرمان وألم وارتباط بالجسد، إلا أنه لذة حيوية قصوى، وقوة حادّة، لا غنى عنها؛ يتعيّن التحكم فيها حتى لا تتجاوز حدودها.

إن المشكل الأخلاقي يتلخص في كيفية مواجهة هذه القوة، وتحقيق السيطرة عليها[26].

أما مقولة **Chrésis** فتتعلق عموماً بالنشاط الجنسي، لكن كذلك بالطريقة التي يمارس بها الفرد رغباته، والضوابط التي يضعها لنفسه، والظروف التي يحقق فيها تلك الرغبات، والحيز الذي تشغله في حياته. ويتجلى ذلك في استراتيجية ثلاثية تتعلق **بالحاجة واللحظة والمنزلة.**

فالحاجة هي الموجّه الاساسي في عملية استخدام اللذات؛ فيتعين ربط تحقيق الرغبات الطبيعية بها، وذلك ما يكفل توازناً في ديناميكية اللذة، ويحول دون الافراط. كما أن الأخلاق هي كذلك **«فن اللحظة المناسبة»**، ولذا فإن الاعتدال المطلوب في تحقيق الرغبات مرهون بتخير الأوقات الملائمة Le Kairos، حسب توزيع دقيق، متعدّد المستويات (الحياة كلها ـ السنة ـ الفصول ـ اليوم).

---

(25) Ibid. p: 56.

(26) Ibid. pp: 57- 60.

أما بخصوص **المنزلة** فإن فوكو يلاحظ أن الأخلاق القديمة كانت جزءاً من نمط الحياة الذي تحدّده منزلة الفرد الاجتماعية وغائياتها. فسمو المكانة واتساع السيطرة على الآخرين، مرتبطان بمدى القدرة على التحكم الذاتي الصارم في الرغبات، ومن ثم فإن الاعتدال من الميزات الاساسية التي يختص بها السادة المسؤولون عن المدينة[27].

وتحيل مقولة **Enkrateia** إلى صورة نشطة من التحكم في الذات داخل مجال الرغبات واللذات. وتتخذ تلك الصورة طابع الصراع والمواجهة؛ ليس مع الآخرين فقط وإنما مع الذات نفسها. ومن هنا حدّة الصراع وصعوبته باعتباره صراع الفرد مع نفسه ومواجهته لرغباته وإحساساته. كما أن الانتصار على الذات لا يكون بالقضاء على الرغبات، وإنما السيطرة المحكمة عليها.

ومن أجل ذلك الهدف لا بد من التمرن المتواصل، والمجاهدة المؤلفة، حتى يكون بقدرة المرء أن يتحمل الحرمان، وأن يرضى بمحض الحاجة.

إلا أن فوكو يبين أن هذا التمرن والمجاهدة Askésis لا ينتظمان حسب مدونة من التقنيات والاجراءات الروحية المضبوطة ـ كما في القيم المسيحية ـ بل هما جانب من ممارسات التمرن والتدريب على حكم المدينة (تكوين المواطن)[28]. أما مقولة Sophrosune فتتعلق بالوضع الذي ينزع اليه التحكم في الذات وهو تحقيق **الحرية**. فالسيطرة على الرغبات لا ترمي إلى بلوغ نمط من «البراءة الأصلية» أو الحفاظ على «النقاء والفضيلة»، وإنما ضمان حرية شاملة، ليس فقط للمدينة، وإنما لكل مواطن من مواطنيها، بحيث يعدّ بنفسه فرديته الحرة. إلا أن هذه الحرية الفردية ليست استقلالية اعتباطية، أو خروجاً مطلقاً عن نظام المدينة، بل هي تحرّر من قيود الرغبة واستعبادها، وهي في شكلها «الايجابي والمكتمل» سلطة تمارس على الذات ضمن السلطة الممارسة على الآخرين.

ويبين فوكو أن هذا التصور للحرية مقترن بمعيار «**الفحولة**» La virilité الذي يميز الأخلاقيات الرجالية لدى اليونان؛ فالاعتدال سلوك سامٍ يخص الرجال،

---

(27) Ibid. pp: 63- 71.
(28) Ibid. pp: 75- 90.

والافراط يرجع إلى نوع من التقبل السلبي يقترب من الانوثة. ويظهر ذلك أن ثنائية **الفعل والتقبل** تخترق مجال السلوك الأخلاقي برمته.

كما يلاحظ فوكو أن هذه «الحرية ـ السلطة» التي تميز نمط وجود الانسان الحكيم المعتدل ترتبط وثيق الارتباط **بالحقيقة**. **«فالسيطرة على الرغبات والخضوع للوغوس»** أمران لا ينفصمان؛ ذلك أن التحكم في الذات يقتضي شكلاً معرفياً ما، فلا يمكن للذات أن تتشكل أخلاقياً دون، في نفس الوقت، أن تتشكل معرفياً.

وتتخذ هذه العلاقة باللوغوس ـ في الفلسفة اليونانية في القرن الرابع ق. م. ثلاث صيغ:

- صيغة **«بنائية»** Structurale: يقتضي الاعتدال تحكيم اللوغوس واخضاع الرغبات له من أجل تنظيم السلوك وترتيبه.
- صيغة **«أدواتية»** Instrumentale: ما دامت السيطرة على اللذات تطلب نظاماً وانضباطاً دقيقاً، محدّد المراحل الزمنية، فإنه لا بد من اللجوء إلى «عقل عملي» يعيّن «ما ينبغي فعله وكيف ومتى يتم فعله» حسب عبارة أرسطو.
- صيغة **«أنطولوجية»**: تتمثل في المبدأ السقراطي ـ الافلاطوني: **«المعرفة الانطولوجية للذات بالذات»**، «كشرط أساسي في القيام بالاعمال الفاضلة والسيطرة على الرغبات. فعلاقة النفس بالحقيقة هي ما يؤسس حركة الحب Eros وتدفقه، وما يسمح له كذلك بأن يتخلص من اللذة المادية ليصبح «حباً حقيقياً» (راجع محاورة فيدروس Le phédre).

إن العلاقة إذن بالحقيقة شرط بنائي وأدواتي وأنطولوجي في تكوّن ذات أخلاقية معتدلة؛ ولكنها ليست شرطاً **أبستمولوجياً** لتعرف الذات على نفسها كذات أخلاقية، ولا هي تحيل إلى نوع من «تأويلية الرغبة» كما لدى المسيحية، وإنما تفسح المجال أمام نمط من **«استتيقا الوجود»** Esthétique de l'existance أي طريقة في العيش حيث القيمة الاخلاقية لا تتحدد بالانساق المقننة أو تصفية النفس، وإنما بالامتثال لبعض المبادئ العامة في استخدام الرغبات، وتوزيعها والحدّ منها.

وهكذا فحياة الفرد الخلقية ـ من حيث علاقتها بالحقيقة واللوغوس ـ تندرج في نظام أنطولوجي تنزع إلى إنتاجه أو استعادته، كما تسم بإشعاع جمالي معروض للتأمل والتذكر والاستلهام[29].

تلك إذن هي مجالات الصياغة الاشكالية للقيم المنظمة للسلوك الجنسي من حيث «جوهره» وصيغ الاستجابة لضوابطه، وطريقة إعداد الذات للتحكم في رغباتها، وغائية هذا التحكم.

وبعد هذا التحديد المنهجي الاساسي، يعمد فوكو إلى تناول مجالات تجسد هذا التأمل الخلقي عبر تجارب «الجسد» و«الزواج» و«عشق الغلمان»، انطلاقاً من ممارسات: النظام الصحي ـ التحكم في المنزل ـ مغازلة الغلمان.

2 ـ النظام الصحي للرغبات Diététique:

يتعلق البحث هنا بالاشكلة الطبية للسلوك الجنسي، لا من حيث القضاء على أصنافه المرضية وإنما بادماجه بأحسن طريقة ممكنة في تسيير صحة الجسد وحيويته؛ فالنظام الصحي إذن هو **«فن عيش كامل»**.

ويحرص هذا النظام على اعتبار عناصر الحياة الطبيعية للانسان طوال لحظات الزمن، وفي كل نشاط من نشاطاته، من حيث الصياغة الاشكالية للعلاقة بالجسد والاهتمام به عبر مجموعة من الصور والخيارات والمتغيرات (وصفات التمرن الطبيعي ـ التغذية ـ النوم ـ الروابط الجنسية...). فالنظام إذن يضع في مختلف ميادين العيش ضوابط ومقاييس، لكن هذه المعايير لا تتعلق فقط بالنظام الجسدي بل كذلك بالنظام الاخلاقي؛ إن غايته ليست فقط الصحة السوية وإنما كذلك صحة النفس وتماسكها. وذلك ناجم عن الصلة العضوية بين النفس والجسد، كما أن إدارة اتباع نظام مضبوط ومعقول ترجع بنفسها إلى الالتزام **«بالصرامة الخلقية»**.

على أن هذا النظام الصحي يجب أن يتجنب الغلو والمبالغة في القسوة؛ من ذلك أن التمرينات الجسدية المرهقة تنمّي الجسد على حساب الروح، كما أن الاهتمام الزائد بالجسد من شأن العاطلين الفارغين، ويحتوي على مخاطر أخلاقية

---

(29) Ibid. pp: 91- 105.

وسياسية أكيدة. كما يجب على النظام أن يحذر من رسم غايات قصوى تتجاوز الحيز الزماني المطلوب والظروف المختلفة للافراد، وعليه أن لا يقدم مدونة من القواعد الشاملة الجاهزة، ذلك أن غرضه هو تمكين المرء من العيش الناجع السعيد، بحيث يصبح قادراً على التعامل مع كل الظرفيات والوضعيات.

إن هذا الفن الوجودي ليس مجموعة من المعارف يتم تطبيقها، ولا هو أوامر طبية يتقبلها المريض، بل هو ممارسة قائمة على تأمل ذاتي حول الجسد، ولذا فإن اقتضى الرجوع إلى جملة من المعارف، إلا أنه يتطلب قناعة الفرد، ولكي يبدو معقولاً عليه أن يكتسي طابع الفكر والتأمل والحزم.

يقول فوكو: «إن ممارسة النظام (الصحي) كفن للعيش تختلف عن مجموعة الاحتياطات المخصّصة للوقاية من الأمراض أو تكميل علاجها. إنها طريقة كاملة للتكوّن كذات لها إزاء جسدها الاهتمام الصائب، الضروري والكافي. إنه اهتمام يخترق الحياة اليومية، يجعل من نشاطات الوجود الكبرى أو الاعتيادية **رهاناً صحياً وأخلاقياً** في آن واحد، يحدّد بين الجسد والعناصر المحيطة به استراتيجية ظرفية، وينزع أخيراً إلى تسليم الفرد ذاته بسلوك عقلي»[30]

نستخلص من المعطيات السابقة أن المهم في نشاط الملذات ليس أصنافه المختلفة بل ظرفيته وكثافته الكمية. ولذا فالنشاط الجنسي لا يعتبر مباحاً أو محرّماً حسب «الحدود الزمنية التي يندرج ضمنها»، بل يتحدّد في نقطة التقاطع بين الفرد والكون والمزاج والطقس، بين خصائص الجسد ومميزات الفصل الزمني، كما يمكن أن تكون له آثار ضارة ولذا وجب الحدّ منه، والانتباه إلى مخاطره. ومن بين تلك المخاطر ما يتعلق بالجسد الذي يتضرّر عظيم الضرر من استنفاد طاقته الحيوية الطبيعية، التي يناط بها الانجاب، فإذا كانت الطبيعة قد قرنت وظيفة التناسل باللذة، فذلك ما يدعو الفرد إلى الحفاظ على «ذريته» الهشة حتى لا يتعرّض مصير أسرته للخطر.

ويبيّن فوكو أن الفكر اليوناني وإن لم ينظر إلى الفعل الجنسي نظرة سلبية، ولم يذمه أخلاقياً، فإنه كان قلقاً إزاءه «ويتمحور هذا القلق حول ثلاثة مراكز هي:

(30) Ibid. p: 123.

صورة الفعل ذاته، الثمن المترتب عنه، ارتباطه بالموت.

وهكذا تصف النصوص الفلسفية والطبية النشاط الجنسي كخطر يهدّد بعنفه، ويجلب الانهيار والضعف، بما يبدّده من طاقة حيوية، كما أنه مؤشر على موت الفرد مع ضمان بقاء النوع.

فأهمية السلوك الجنسي راجعة إلى ما تقتضيه من أحكام السيطرة الذاتية على قوى الفرد وطاقته. ومن هنا كان اللجوء إلى النظام الصحي المضبوط للحيلولة دون الآلام والتلاشي ولترويض العنف وتحديد مجال استخدام اللذة[31].

3 ــ اقتصادية الرغبة Economique

إن الصياغة الاشكالية للسلوك الجنسي لا تنطلق من الرابطة الزوجية ذاتها، بالنسبة للتجربة اليونانية القديمة، فلئن كان على الرجل أن يحدّ من رغباته باعتباره متزوجاً، إلا أن الزواج يعني أولاً أن يكون الرجل سيد الاسرة، المتحكم فيها والمسيّر للمنزل؛ وليس الوفاء للزوجة سوى تعبير عن أحكام السيطرة عليها الذي يقترن عضوياً بالتحكم في الذات. فالفن المنزلي لا يختلف عن الفن السياسي أو الفن العسكري من حيث كونه تحكم في الآخرين؛ ولذا اقتضى الحكمة والاعتدال. وأبرز مثال على الاعتدال هو الامتناع عن إقامة علاقات جنسية خارج الزواج، وهو ما يشكل تحديداً ذاتياً معقلناً لسلطة الرجل المتزوج.

على أن الأساس في هذا التحديد ليس امتثال واجبات متبادلة، أو احترام علاقات مشتركة بين الزوجين، ذلك أن المجتمع اليوناني مجتمع رجالي لا موقع فيه للمرأة.

إن الاعتدال في العلاقة الزوجية شرط يتطلبه توازن المدنية وأخلاقيتها العامة، كما تقتضيه ظرفية الانجاب السليم، وهو إلى ذلك كله ضمان أحكام السلطة على الآخرين من خلال السيطرة على الذات[32].

4 ـ النظام العشقي للرغبات L'érotique:

يتعلق الأمر هنا «بحب الغلمان»؛ وهي ممارسة معهودة ومقبولة، وان كانت

(31) Ibid. pp: 132- 153.

(32) Ibid. pp: 167- 185.

موضوع أشكلة واسعة تجلت في أصناف متعدّدة ومتضاربة من التقييم والضبط المعياري.

إن ما أثار اهتمام الفلاسفة والمربين ليس هو محض العلاقة الجنسية بين الرجال، وإنما الحاجز الزمني بين الرجل والغلام الذي يتخذ موضوعاً للرغبة.

والواقع أن العلاقة بين الرجل والطفل تتجاوز حيّز الرغبة، وتنغرس فلسفياً ـ لدى اليونان القدامى ـ في عمق القاعدة الاجتماعية.

من هذا المنظور، يبدو جلياً الخلاف بين رابطة الزواج (بين الرجل والمرأة) وعلاقة الرجل بالغلام، ومن هنا حرص النظام الخلقي للرغبات على إرساء استراتيجيات دقيقة متشعبة تأخذ بالاعتبار حرية الآخر (الغلام) وقدرته على الرفض وضرورة تقبله، في مقابل السلطة المطلقة على المرأة.

وفي سياق هذه الاشكلة للعلاقة مع الغلام، يكتسي مشكل الزمن أهمية خاصة تترجمها الحيرة والقلق أمام طابع الزمن «الهش والعابر» (سن المراهق ـ حساسية الجسد وجماله ـ القلق إزاء تحولات الجسد...). ويبين فوكو أن هذا التساؤل حول العلاقة بالطفل، يفضي إلى تفكير أشمل حول **الحب**. ذلك أن «الأخلاقية الجنسية» المتعلقة بالرجل المتزوج لا تتطلب في تشكلها وانتظامها علاقة ايروسية... بينما يؤول البحث عن جمال واكتمال علاقة الرجل بالغلام إلى تفكير معمّق حول الحب، فالاشكلة عندئذٍ تتخذ صورة تفكير حول علاقة **الحب ذاتها**[33]. انها انطولوجية رغبة نلمسها في أكثر صياغاتها احكاماً وجلاء لدى أفلاطون.

5 ـ الحب الحقيقي

إستنتجنا من تحليل فوكو للممارسة العشقية في المجتمع اليوناني القديم، ان التفكير حول الروابط المتبادلة بين «**الوصول إلى الحقيقة**» و«**التقشف الجنسي**» قد انطلق من الاشكالات التي يطرحها عشق الغلمان؛ وما تقتضيه تلك الاشكالات من تحويل إطار البحث من هاجس الشرف نحو **الحقيقة والزهد** L'ascèse.

(33) Ibid. pp: 211- 247.

في هذا السياق يقف فوكو في الفصل الأخير من كتاب «**استخدام اللذات**» عند نظرية الحب لدى أفلاطون. فالتحول الاساسي الذي تقيمه التصورات السقراطية ـ الافلاطونية هو عدم البحث عن «الحب الحق» من خلال التساؤل حول شرف العشيق، وإنما الانطلاق من هذا السؤال الأول الجوهري: «**ما هو الحب من حيث كينونته ذاتها**»؟. ويعني هذا السؤال البحث في طبيعة الحب وأصله وما يحتويه من قوة، وما يشدّه «بعناد وجنون» نحو موضوعه. إنه سؤال «**انطولوجي**» وليس مجرد اشكال «**أدبي**» Déontologique.

ويلاحظ فوكو أن المهم لدى أفلاطون ليس استبداله الحب الجسدي بالحب الروحي، فذلك موقف شائع في الثقافة اليونانية، وإنما المهم هو تأسيسه لاشكالية الحب في أفق **العلاقة بالحقيقة**. ولذا فليس من الاساسي لديه اقصاء الجسد وحرمانه، بل ما يحيل في علاقة العشق إلى المجال العقلي ـ الروحي (الرغبة في الخلود ـ النزوع إلى الجمال المحض ـ تذكر رؤى النفس في العالم العلوي).

ويبين فوكو أن فلسفة العشق لدى أفلاطون تتخذ ثلاثة صيغ: فهي من جهة طريقة في الاجابة على اشكالية صعبة ملازمة **لروابط الرجال والغلمان لدى اليونان** وتتمثل في التساؤل عن منزلة هؤلاء الاطفال من حيث كونهم موضوع رغبة. وقد كانت إجابة أفلاطون هي إرجاع مشكل الفرد المعشوق إلى طبيعة الحب ذاتها، وتحويل علاقة الحب إلى علاقة بالحقيقة، ومن ثم جعلها علاقة تبادل تسمح للشاب أن ينزع بحبه نحو «معلمه» الذي يمتلك الحقيقة. وهكذا تنهار الانزياحات وأنماط التراتب وما يصاحبها من صعوبات وتقييدات، ويقع تعويضها بشكل المسار المعرفي حيث معلم الحقيقة يقود الغلام نحو الحكمة.

على أن التصور الافلاطوني يعطي كذلك لاشكالية الرغبة والحقيقة بعداً آخر يختلف عن شكل اللوغوس الذي يجب أن تستجيب له كل الرغبات وتخضع لضوابطه.

إنه ينتقل من نمط الاشكلة التي كانت تدور حول موضوع الحب ومنزلته، ليدشن التساؤل حول الحب المتعلق بالذات والحقيقة المتولدة عنه.

كما أن النظرية الافلاطونية لا ترمي إلى تحديد السلوك اللائق الذي يضمن

توازن مقاومة العشيق ورغبة العاشق، إنما يهمها هو كيف يقيم الايروس علاقته بالكيان الحق. وما تفضي اليه هو كيف يمكن أن تقاد الرغبة نحو موضوعها الحقيقي والنهائي الذي هو: **الحقيقة**[34].

نستخلص إذن من هذا التحليل الذي قدمه فوكو لاشكال **الرغبة والحقيقة** في التجربة اليونانية الكلاسيكية، أن الاغريق القدماء قد اهتموا بالسلوك الجنسي من حيث هو رهان أخلاقي وقد تجلى ذلك في حقل الممارسات المعروفة لديهم (النظام الصحي ـ تسيير المنزل ـ عشق الغلمان)، كما أنهم بحثوا عن طرق تحديده وشكل الاعتدال الذي يتطلبه؛ فأقاموا لأجل ذلك فنوناً في العيش تحكم سلوك اللذة حسب مبادئ صارمة ومتقشفة.

ولئن كان إطار المحرمات لا يختلف في كثير من المحرمات المسيحية، إلا أن فوكو يبيّن أن قطيعة كاملة تفصل بين النموذجين، من حيث الطريقة التي يشكل بها النشاط الجنسي وينتظم كرهان أخلاقي.

فالنشاط الجنسي ـ في الفكر اليوناني ـ يأخذ شكل أفعال لذة صادرة عن حقل تصارع بين قوى صعبة المراس، ولذا فإنه يقتضي أخلاقياً وعقلياً وضع استرايجية ضبط ونحكم غايتها هي السيطرة على الذات حتى عندما تتم السيطرة على الآخرين. على أن هذه الاستراتيجية لا تنطلق من أحكام قدسية أو مبادئ جاهزة ـ كما لدى الرعوية المسيحية ـ وإنما تصدر عن مبدأ استتيقي في السلوك ينزع إلى إعطاء الوجود البشري صيغة جمالية مكتملة.

فالتجربة الاخلاقية اليونانية ليست تجربة أنساق مقننة أو مدونات أحكام شرعية بل هي تجربة «أتيقا» Ethique تعني إعداد شكل من أشكال العلاقة بالذات من شأنه أن يسمح للفرد بأن يتكوّن بنفسه **كذات أخلاقية**.

يقول فوكو: «لقد تمت أشكلة الاخلاق الجنسية في الفكر (اليوناني) كعلاقة الرجل الحر بممارسة **حريته** وأصناف **سلطته** وبلوغه الحقيقة»[35].

---

(34) Ibid. pp: 256- 267.

(35) Ibid. p: 277.

III - الرغبة والحقيقة في العهد الامبراطوري

يلخص فوكو مميزات النظرة إلى الرغبات في القرنين المسيحيين الأولين فيما يلي:

الحذر والحزم إزاء اللذات وتأكيد خطرها على الجسد والنفس؛ إعطاء الأولوية للزواج والعلاقات الزوجية كنمط شرعي أوحد، تجذير الطابع السلبي لحب الغلمان من حيث الابعاد الروحية.

تبدو هذه الصرامة المتزايدة في ضبط النشاط الجنسي وإحاطته بالمنع، في النصوص الفلسفية والعلمية مثل نصوص **سنيك** Seneque **ومارك أوريل** M.Aurèle **وسورنيس** Soronus **وأبيكتيت** Epictété. ويلاحظ فوكو أن الكتابات المسيحية قد استوحت كثيراً من هذه النصوص الفلسفية.

على أن هذا القلق العام إزاء الجنس، وهذه الاشكلة الحادة «للافروديسيات» Aphrodisia، ليسا متولدين عن صدور محرّمات جديدة بعدما يترجمان نمطاً جديداً من عمل الذات على نفسها يتجلى في الحث على الانتباه اليها - فما يتم التركيز عليه هنا هو نوعية وكثافة واستمرارية ودقة اليقظة إزاء الرغبة؛ أي القلق من اضطرابات الجسد والنفس والحيلولة دونها بفضل وضع واتباع نظام صارم ومتقشف، ذلك أن الهدف النهائي هو احترام المرء لنفسه، لا من حيث منزلته فحسب، وإنما كذلك من حيث «كينونته العقلية» باحتمال الحرمان من اللذات أو الحد من استخدامها وحصره في الزواج والانجاب.

وهكذا فإن ادماج الزهد الجنسي داخل التأمل الأخلاقي لا يتخذ صبغة التشديد في تقنين الافعال المحرّمة وتحديدها، وإنما يتخذ صورة «**تكثيف العلاقة بالذات**، التي بها تتشكل كذات متحكمة في أفعالها»[36].

نستبين مما سبق إذن أن مقتضيات التقشف الجنسي التي برزت في العصر الامبراطوري ليست مظهراً من مظاهر نشوء صنف من «الفردية» المتزايدة في مقابل مظاهر الاندماج الاجتماعي (لدى اليونان)؛ بل ان سياقها يتحدّد من خلال ظاهرة

---

(36) **Michel Foucault:** Histoire de la Sexualité Tome III- **Le Souci de Soi.** NRF. Gallimard 1984. p: 55.

تاريخية واسعة، عرفت أسمى مراحلها في تلك الفترة وهي نمّو ما يدعى **«ثقافة ذاتية»** Une Culture de soi، تم داخلها تكثيف علاقات الذات بالذات وإعطائها قيمة متزايدة.

تتجلى تلك الثقافة في خضوع «فن العيش» Techné tou biou بأشكاله المختلفة لمبدأ «إعتناء المرء بذاته»، باعتباره المبدأ الذي يؤسسه ويحكم نموه وينظم ممارسته.

لا شك أن هذا المبدأ عريق في الثقافة اليونانية، وقد صاغه سقراط فلسفياً، لكنه أصبح في العصر المسيحي الأول محورياً، وثاوياً في قلب «فن العيش» الجديد، وبذلك يكون جاوز إطاره الاصلي وتخلص من دلالاته الفلسفية الأولى، واكتسب تدريجياً أبعاد وأشكال «ثقافة ذات» بالمعنى الصحيح للعبارة. فعبارة «ثقافة الذات» تعني أن مبدأ الاهتمام بالذات قد أصبح له نفوذ شامل، كما أصبح أمراً لازماً مفروضاً في العديد من المذاهب والنظريات المختلفة، وغدا توجهاً سلوكياً عاماً يطبع صيغ الوجود البشري عبر ممارسات وإجراءات يقع التفكير فيها وتعزيزها وتلقينها؛ كما أنه تحوّل إلى ممارسة اجتماعية تفضي إلى علاقات جديدة بين الافراد وأنماط حديثة من التبادل والتواصل، كما تفضي إلى اعداد وانتاج أصناف من المعرفة[37].

في إطار إذن ثقافة الذات بموضوعاتها وممارساتها المختلفة، تشكل التفكير حول **أخلاقية الرغبات**. فما يمكن أن يعتبر لأول وهلة تزمتاً وتقشفاً متعاظمين، يجب أن لا يأول بأنه على علامة على تضافر وتزايد المحرّمات، فمجال التحريم والمنع لم يتسع، بل ان التغيرات التي نشأت تتعلق بالطريقة التي يتشكل بها الفرد **«كذات أخلاقية»**. في هذا السياق يلاحظ فوكو أن نمو ثقافة الذات لم يكن له الأثر في تدعيم وتقوية ما يحول دون الرغبة، بل تمثل أثره في بعض التحويرات البالغة التي تتعلق بالعناصر المؤسسة للذاتية الخلقية. إنها ليست قطيعة مع نظام الخلق الكلاسيكي القائم على السيطرة على الذات، وإنما هو تحويل في الاتجاه واختلاف في الحركية.

---

(37) Ibid. pp: 57- 59.

وهكذا فالرغبة الجنسية كجوهر خلقي ما زالت تتحدد دوماً في «**نظام القوة**» أي القوة التي يتعين على الفرد أن يواجهها ويضمن سيطرته عليها، ولكن اتجاه النظر أصبح مركزاً على ضعف الفرد وهشاشه وضرورة هروبه واحتمائه وانعزاله.

يقول فوكو موضحاً هذا التحول: «ما زالت الأخلاق الجنسية تقتضي دائماً أن يخضع الفرد لنمط من فن العيش يحدّد المعايير الجمالية والخلقية للوجود، ولكن هذا الفن أصبح يحيل شيئاً فشيئاً إلى **مبادئ شمولية للطبيعة أو العقل**، على الجميع أن ينثني لها بنفس الطريقة، ومهما كانت منزلة الفرد»[38]. كما أن دلالة عمل الفرد الذي يجب أن ينجزه حول ذاته، قد دخل عليها تحوير أساسي من خلال ثقافة الذات؛ فعبر ممارسات العزلة والمجاهدة والزهد، ازدادت أهمية المكانة المخصصة لمعرفة الذات؛ «فعملية الاحساس الذاتي، وتفحص الذات ومراقبتها داخل سلسلة من الممارسات جد محدّدة، تضع مسألة **الحقيقة** ـ حقيقة ما نحن، وما نفعله، وما نستطيع فعله ـ في قلب تكوّن الذات الاخلاقية»[39].

كما أن غاية تسيير الرغبات ظلت دوماً التحكم في الذات، وسيطرتها على نفسها، لكن هذه السيادة ستتسع وتمتد لتكوّن تجربة لا تتخذ فيها العلاقة بالذات شكل الهيمنة فقط، وإنما كذلك شكل «تلذذ» بدون رغبة ولا اضطراب. فنحن إذن ما زلنا ـ هنا ـ بعيدين عن ربط الرغبات الجنسية بالشر، والخضوع للشكل الشمولي للقانون، وضرورة تفكيك الرغبة كشرط ضروري لبلوغ وجود طاهر ومصفى.

تلك تجربة الرعوية المسيحية حيث سيتحول سؤال الحقيقة إلى سؤال «الشر»، ومقولة فن العيش إلى مقولة **القانون**، وسؤال الحقيقة إلى المعرفة من خلال المجاهدة. (درس فوكو هذه التجربة في المجلد الرابع من تاريخ الجنس ـ وهو الكتاب غير المكتمل الذي لم ينشر بعد).

ينطلق فوكو إذن من مميّزات «ثقافة الذات» الجديدة، لدراسة التحويرات

---

(38) Ibid. p: 85.

(39) Ibid. p: 85.

التي أدخلتها على أخلاقية الرغبة، مركزاً على تحولين هامين: تغييرات في مستوى **الممارسة الزوجية**، وتحويرات في نظام **اللعبة السياسية**.

إن السؤال المطروح هو: «ألم تنتج عن الاهمية الجديدة للزواج، والتوزيع الجديد للادوار السياسية، أشكلة جديدة **للعلاقة بالذات**، داخل هذه الأخلاق التي هي أساساً أخلاق رجالية؟».

إن الأمر هنا لا يعني انثناء الذات على نفسها، بل يعني طريقة جديدة في التأمل في الذات من حيث العلاقة بالمرأة وبالآخرين، وبالاحداث والنشاطات المدنية والسياسية، أي طريقة جديدة للنظر إلى الذات كذات تمتلك رغباتها وتسيطر عليها.

ولذا فثقافة الذات ليست نتاجاً ضرورياً لهذه التحويرات الاجتماعية، ولا تعبيراً إيديولوجياً عنها، بل هي مؤشر على صياغة وتشكل استتيقا عيش جديدة[40] فبخصوص الزواج، يلاحظ فوكو أنه قد انتقل من المجال الخاص الضيق الذي كان يقبع فيه، لكي يدخل الدائرة العمومية، ويصبح من مشمولات نظام الدولة ومؤسساتها؛ وهكذا أصبح الزواج **تعاقداً** بين طرفين يلتزمان به، ولم يعد إجراءاً يقتضيه توزيع الثروة أو المحافظة على نقاوة الفئات المغلقة، وبذلك حصلت المرأة على بعض التميّز والاستقلالية، إلا أن الحياة الزوجية أصبحت أكثر إكراهاً والزاماً. ومن هنا نشأت إشكالية جديدة ليست اشكالية تسيير المنزل بل هي الطريقة التي يتكوّن بها الرجل **كذات أخلاقية من حيث علاقته بزوجته**[41].

أما فيما يتعلق **باللعبة السياسية**، يلاحظ فوكو أن انحسار وانحطاط الدول ـ المدن ككيانات مستقلة (بداية من القرن الثالث قبل الميلاد)، قد تولدت عنه نتائج هامة، تتمثل أساساً في وجود فضاء تتعدّد فيه مراكز القوى وتتكاثر فيه النشاطات والمواجهات وتنمو بصفة متضاربة، كما أن التوازنات فيه تتم حسب مناورات متنوعة، وهو الوضع الذي عملت السلطة الامبراطورية على التكيف معه والاستفادة

---

(40) Ibid. p: 89.

(41) حول علاقات الزواج راجع:

- Le Souci de Soi. pp: 99- 100.

منه ـ وهكذا أصبحت النخب تعطي اهتماماً متعاظماً للاخلاق الشخصية، وخلق السلوك الفردي، والحياة الخاصة والرغبات، وليس ذلك للهروب من اللعبة السياسية بل هي طريقة جديدة للتفكير في علاقة المرء بمنزلته ووضعه ووظائفه والتزاماته.

ففي حين كانت الأخلاق القديمة تقتضي الربط المتكامل والضروري بين السلطة على الذات والسلطة على الآخرين، وبالتالي تحيل إلى استتيقا عيش تنسجم مع المنزلة الاجتماعية، فإن القواعد الجديدة للعبة السياسية جعلت من الصعب تحديد علاقة بالذات بما يمكن أن تفعله، وبما هي ملزمة بفعله أي أن تشكل الذات كذات خلقية تتحكم في أفعالها الخاصة أصبح أكثر اشكالاً وصعوبة[42].

وهكذا يتضح المرور من نظام خلقي تتأسس فيه أخلاقية التحكم في الذات على العلاقة الضيقة والعضوية بين «الاستعلاء على الذات» والتحكم في المنزل، والسيطرة في حقل الصراع الاجتماعي، نحو نظام خلقي آخر حيث تقترن السيادة على المنزل بأشكال من المساواة والتكافؤ، كما يندمج الاستعلاء الاجتماعي في حقل علاقات سلطوية ازدادت تعقيداً واتساعاً.

ومن هنا ستعاد صياغة مبدأ «التحكم في الذات» بحيث يأخذ بالاعتبار تشعب وتضارب العلاقات الزوجية والتوازن القائم فيها بين اللامساواة والتكافؤ، كما عليه أن يقيم انزياحاً ما بين السلطة الممارسة على الذات، والسلطة الممارسة على الآخرين.

إن هذه التحولات هي دليل «أزمة ذات» Crise du sujet تتجلى في صعوبة نهج تكوّن الفرد كذات خلقية تحكم في سلوكها، وصعوبة ضبط المعايير التي يجب الخضوع لها كغايات للوجود.

لتحليل هذا النظام الخلقي الجديد المنطبع **بأزمة الذات**، يعمد فوكو إلى رصد تجسيداته في مستوى **الجسد** (الخطاب الطبي) **والمرأة** (السلوك الزوجي) **والغلمان**.

---

(42) حول اللعبة السياسية راجع:

- Le Souci de Soi. pp: 101- 116.

1 ـ الجسد

يبين فوكو أن الطب احتل مكانة متميزة في الثقافة اليونانية ـ الرومانية القديمة، فلم يكن مجرد تقنية علاجية، وإنما هو شكل معرفي متميّز ينفتح على الآداب والفلسفات، بل هو مدوّنة من المعارف والقواعد التي تحدّد طريقة في العيش، ونمطاً من العلاقة بالذات، وإطاراً لتفكير الذات حول جسدها وغذائها ونشاطاتها. وهكذا فالطب يقدّم ـ على شكل نظام غذائي محكم ـ «**بنية سلوك إرادية وعقلية**». فالوجود المتعقل لا يمكن أن يتم دون «ممارسة صحية» هي ما يشكل لحمة الحياة اليومية، والقاعدة المعيارية التي تسمح في كل لحظة بمعرفة ما ينبغي فعله وكيف يتم فعله. إن الوجود المتعقل يقتضي إذن «**إدراكاً طبياً للعالم**»؛ أو على الأقل للفضاء الذي نعيش فيه، ذلك أن عناصر الوسط تحمل ـ من هذا المنظور ـ آثاراً إيجابية أو سلبية على الصحة، فبين الفرد ومحيطه يوجد تداخل كثيف من العوامل التي تجعل بامكان هذا الحدث أو ذاك أن يؤثر تأثيراً مرضياً على الجسد.

إن الطب إذن يقدم **أشكلة دائمة ومفصلة للمحيط** ، باعطاء دور هام للمحيط إزاء الجسد، وبالتركيز على هشاشة الجسد من حيث علاقته بمحيطه.

كما أن جميع اللحظات الزمنية (الايام، الفصول والسنين)، هي من هذا المنظور حاملة لقيم طبية متنوعة؛ فالنظام الغذائي هو الذي يحدّد بدقة بالغة العلاقة بين أنماط العلاج والجدول الزمني.

وهكذا فإن الاهتمام بالمحيط والمواقع واللحظات يتطلب انتباهاً متواصلاً إلى الذات والحالة التي تكون فيها والافعال التي تقوم بها[43].

ويستنتج فوكو من تحليله لمكانة الرغبات في الخطاب الطبي اليوناني ـ الروماني القديم الاستنتاجات الهامة الآتية:

ـ مهما كان الاهتمام الكبير والاشكالي بالنشاط الجنسي الذي تمكن ملاحظته

---

(43) Ibid. pp: 121- 126.

ـ يعطي فوكو مثالاً على هذا الخطاب الطبي بالرجوع الى جالينوس Galien في نفس الكتاب:

- Le Souci de Soi. pp: 127- 133.

في النصوص الطبية، إلا أنه يظل جد محدود بالمقارنة مع الانظمة الاخرى وخصوصاً النظام الغذائي، فالطب الاغريقي قد دأب على إعطاء الأولوية للغذاء في مقابل الجنس، ولذلك لا بد من انتظار النصوص اللاهوتية المتأخرة حتى يقوم التوازن بين النظامين (الغذائي والجنسي)، ثم يصبح للجنس فيما بعد المكانة المتميزة، وهو أمر لم يكن قائماً في الحقبة الرومانية.

- يلاحظ فوكو من خلال هذا التحليل بروز فكرة **«مرضية الفعل الجنسي»** Pathologisation على أن الأمر يختلف جذرياً عن الممارسة الطبية الحديثة القائلة بأن السلوك الجنسي يحمل انحرافات مرضية، مما يستدعي أن يتشكل كمجال له أنماطه السوية وأصنافه المرضية وتشخيصه الخاص وضروب العلاج المميزة له.

أما بالنسبة للطب اليوناني ـ الروماني فإن الفعل الجنسي لا يحتوي بذاته المرض، ولا هو حامل للامراض، بل هو فقط موقع دائم لامراض محتملة واضطرابات تنشئ اختلال توازن الجسم وتحولاته.

- يقتضي هذا النظام الطبي يقظة قصوى إزاء النشاط الجنسي ـ إلا أن هذا الانتباه الحاد لا يقود إلى تفكيك هذا النشاط والبحث في أصله ومساره؛ لا يعني الأمر هنا إدراك الذات لرغباته بصفة دقيقة ورصينة، ولا معرفة حركية السلوك الجنسي وخياراته وأنماطه.

ان الانتباه المطلوب هنا هو ضمان استحضار القواعد التي يجب أن يخضع لها نشاط الرغبة أي الشروط الكثيرة والمعقدة، التي يجب أن تكتمل لكي يتحقق الفعل الجنسي بصفة ملائمة لا خطر فيها.

إن هذا الفعل إذن يقتضي خطاب «حقيقة»، ولكن هذا الخطاب لا يهدف إلى أن يكشف للذات عن حقيقتها، إن غايته هي أن يعلمها، وفق طبيعة الافعال الجنسية، ما يجب القيام به حتى تنسجم مع هذه الطبيعة. فنظام الذات يجب أن لا يكون سوى **«شكل طبيعتها الحاضر في الفكر»**.

- إن هناك تماثلاً كبيراً بين هذه الالتزامات والأوامر الدينية المسيحية (ندرة الفعل ـ هاجس الشرور الجماعية المتولدة عن الانحراف الجنسي ـ ضرورة

التحكم في الرغبات....) ـ ولكن هذا التماثل لا يلغي الاختلاف الجوهري بين التصورين فيما يتعلق بالاشكالية الاساسية: **إشكالية الذات في إطار علاقتها بنفسها**[44].

2 ـ المرأة

يندرج التفكير حول العلاقات الزوجية ـ في النصوص اليونانية الكلاسيكية ضمن إطار واسع يشمل الفضاء السياسي (قوانين المدينة وأعرافها)، كما يشمل المجال المنزلي وتسيير شؤون البيت.

فالزواج اذن يفترض نمطاً خاصاً من السلوك، باعتبار الزوج سيد أسرة ومواطناً فاضلاً يمارس سلطة سياسية وأخلاقية على آخرين، ولذا وجب عليه أن يضمن التحكم في ذاته من حيث تحكمه في بيته، وذلك هو دأب الرجل الحكيم المعتدل.

أما الحقبة الرومانية فقد شهدت تغيراً حاسماً في صورة «فن الحياة الزوجية» يوضحه فوكو في النقاط الآتية:

- رغم أن هذا الفن ما زال يولي اهتماله لتدبير المنزل وإنجاب الاطفال، إلا أن الأولوية أصبحت معطاة **للعلاقة الشخصية القائمة بين الزوجين** أي الرابطة التي يمكن أن توحّد بينهما، وسلوك كل واحد منهما، إزاء الآخر. لقد أصبحت تلك العلاقة هي العنصر الأول والاساسي الذي تستشف منه العناصر الأخرى. وهكذا لم يعد فن السلوك العائلي مجرد «تقنية تحكم»، بقدر ما أصبح يتحدّد «كأسلوبية» للعلاقة الفردية Stylistique du lieu individuel.
- غدا مبدأ الاعتدال في السلوك مقترناً بواجبات التبادل بين الزوجين، ولم يعد يتحدّد فقط في صيغة تحكم الزوج في منزله. ويعني ذلك أن السيطرة على الذات أضحت تتجسّد في «ممارسة الواجبات إزاء الآخرين» وخصوصاً في شكل احترام ما للزوجة؛ وهكذا «يتماشى **تكثيف الاهتمام بالذات مع إعطاء القيمة للآخر**».
- صار فن الزواج يولي أهمية كبرى نسبياً لاشكالات العلاقة الجنسية بين

(44) Ibid. pp: 165- 169.

الزوجين انطلاقاً من مبدأ الترابط المتبادل بينهما. ومن ثم أصبح الانجاب ممتزجاً بعدد من الدلالات والقيم التي تتعلق بالتعاطف والتراضي والحب المشترك.

لا شك أن هذه الممارسات لم تكن مجهولة في العصر اليوناني الكلاسيكي، إلا أن فوكو يبيّن أن هذه الصيغ السلوكية والاحساسات أصبحت موضوع صياغة إشكالية ومنطلق تساؤل فلسفي، باعتبارها عناصر «**لفن السلوك الذاتي**» الجديد.

وهكذا تتشكل «أسلوبية عيش» تختلف جوهرياً عن الاجراءات والتقاليد المعروفة في «التسيير المنزلي»[45].

ويحدد فوكو الخصائص المميزة للسلوك الزوجي من منظور فن السلوك الذاتي الجديد فيما يلي:

- **مبدأ «استئثاري» Monopolistique**: يتمثل في تحريم العلاقات الجنسية خارج الاطار الزوجي.
- **مقتضى «لامتعي» Des-hédomisation**: أي أن الارتباطات الجنسية بين الزوجين لا تقوم على اللذة.
- **غائية «إنجابية» Procréatrice**: إن غاية العلاقات الزوجية هي انجاب النسل[46].

3 ـ الغلمان

يلاحظ فوكو أن التفكير حول الغلمان قد فقد الكثير من وهجه وحيويته منذ القرن الأول من العهد المسيحي، وصار مجرد تكرار وإعادة لموضوعات قديمة.

ولا يعني ذلك أن ممارسة عشق الغلمان قد اختفت أو أصبحت مجال رفض وذمّ، بل ان النصوص تبيّن بوضوح أنها لم تزل غرضاً مادياً، ومسألة طبيعية. فما تغيّر ليس الشعور تجاه الغلمان، ولا تقييم ذلك الشعور، بل طريقة التساؤل

---

(45) Ibid. pp: 173- 175.

(46) أنظر تفصيل هذه المبادئ في:

- Le Souci de Soi. pp: 177- 216.

ذاتها التي تتناولهم. إن ما طرأ هو الحدّ من الاهتمام بالاشكالية ذاتها، التي لم يعد لها موقع مركزي في الحوار الفلسفي والأخلاقي.

وتكمن المفارقة هنا في أن التفكير في حب الغلمان في العصر اليوناني الكلاسيكي تمحور حول أشكال اللذة، وسيتراجع في الحقبة الرومانية انطلاقاً من نفس الاشكال. ذلك أن الزواج كرابطة فردية بامكانها أن تدمج علاقات اللذة وتعطيها قيمة ايجابية، هو ما سيشكل «الموقع الأكثر فعالية في تحديد أسلوبية الحياة الخلقية»، ولكن حب الغلمان لن يدان ويذم، بل سيجد فسحة في الشعر والفن، وان فقد طابعه الفلسفي. فبدلاً من البحث فيه عن شكل أسمى من أشكال الحب، سيتم الاعتراض عليه بكونه يعاني من قصور جذري يتمثل في عدم قدرته على أن يحل محل علاقات اللذة.

لقد أصبح ينظر اليه كذوق أو عادة أو اختيار، ولكنه لا يمكن أن يحدّد أسلوب حياة، أو استتيقا سلوك، أو صيغة من العلاقة بالذات وبالآخرين والحقيقة[47].

إن ذلك كله دليل تشكل ممارسة جنسية جديدة، تختلف عن تلك التي انطلقت من حب الغلمان، وان كان مقتضى التقشف والزهد قاسماً مشتركاً بينهما. إنها ممارسة تنتظم حول العلاقة المتبادلة بين الرجل والمرأة وحول الأهمية الكبرى المعطاة للعذرية La virginité[48].

يبدو إذن أن التفكير الأخلاقي حول النشاط الجنسي في العصر الامبراطوري قد قام على تدعيم **التقشف**، وتعزيز مقتضيات الزهد؛ ويظهر ذلك في قلق الاطباء من آثار الممارسة الجنسية وتحبيذهم للامتناع عنها واختيارهم العذرية على استخدام اللذات، كما يظهر في الهم الفلسفي الذي يدين كل علاقة تنشأ خارج الزواج، ويصرف اهتمامه عن حب الغلمان.

فهل يجب أن نرى في ذلك إرهاصات نظام خلقي في طور التشكل مثل التصورات اللاهوتية المسيحية التي ترى في الفعل الجنسي ذاته شرّاً وتحدّ إطاره الشرعي في الرباط الزوجي، أما حب الغلمان فتراه محرّماً غير طبيعي؟.

---

(47) Ibid. pp: 219- 223.

(48) Ibid. p: 226.

يجيب فوكو بالنفي ملاحظاً أن مبادئ التقشف لم تظهر لأول مرة في الفلسفة في العصر الامبراطوري، بل هي مبادئ قديمة معروفة في العهد اليوناني الكلاسيكي.

لقد دأب الفكر منذ فترة بعيدة على النظر إلى الفعل الجنسي كخطر يجب الحذر منه، وكطاقة عصيّة على التحكم وباهظة التكلفة ـ كما أن الصيغة الدقيقة لممارسته الممكنة قد ضبطت منذ عهد طويل. بالاضافة إلى ذلك حرص الفلاسفة (أفلاطون ـ أرسطو...) على المطالبة بتحصين الوفاء الزوجي، والاقتصاد في ممارسة عشق الغلمان وان أعطيت لها قيمة كبرى. ومن هنا أفضى الاهتمام بالجسد والصحة والعلاقة بالمرأة والغلمان نمطاً من السلوك الاخلاقي الصارم. إلا أنه من غير الصحيح مطلقاً أن ننظر إلى هذه التأملات حول الرغبة الجنسية وكأنها مجرد امتداد لتقليد طبي وفلسفي قديم.

ففيما يتعلق **بالنظام الغذائي والصحي**، برز التحول جلياً في القلق المتزايد إزاء ارتباط الفعل الجنسي والجسد والآثار المترتبة عنه وخصوصاً ما يهم منها المرض والآلام.

أما بخصوص **المرأة** : فقد برزوت أشكلة الزواج في شكل تثمين الرباط الزوجي والعلاقة المتبادلة التي يقوم عليها، فلم يعد الاعتدال مرتبطاً باعتبارات المنزلة الاجتماعية وإنما بطبيعة الرباط ذاته وشكله العام والالتزامات المشتقة عنه.

أما **حب الغلمان:** فلم يعد الامتناع عنه تعبيراً عن علاقة روحية أسمى، بل أصبح ينظر اليه كعلامة على النقص والانحطاط.

وهكذا عبر هذه التحويرات المذكورة، تشكل فن للوجود قائم على «الاهتمام بالذات»؛ وهو فن لا يركز على تجنب الافراط والتحكم في الذات لضمان السيطرة على الآخرين؛ بل يركز على هشاشة الفرد من حيث الشرور والآلام التي يمكن أن تنجرّ عن النشاط الجنسي.

إن مصدر هذه التحوّلات ليس تكثيفاً لاشكال التحريم بل هو «نمو فن للوجود يحوم حول **سؤال الذات**، وتبعيتها واستقلالها، وشكلها الشمولي، والرباط الذي يمكنها ـ وينبغي لها ـ أن تقيمه مع الآخرين، والاجراءات التي بواسطتها

تمارس رقابتها على نفسها، والطريقة التي تكرّس بها سيادتها على نفسها»[49].

يمكن أن نلاحظ في خاتمة هذا الفصل أن فوكو قد انطلق في بحثه عن منزلة الرغبة في «أنساق الحقيقة» من التجربة الحديثة، في أفق الاشكالات المرتبطة بالسلطة (السلطة الحيوية)، فكان كتاب «**إرادة المعرفة**» مجرد امتداد لجينالوجيا السلطة الحديثة التي ابتدأها في كتاب «**الرقابة والعقاب**».

أما في كتابيه الأخيرين فنجد أنه قد رجع إلى التجربة اليونانية ـ الرومانية القديمة، مما أفضى إلى إعادة تأسيس الاشكالية وفق منظور الصياغة الاخلاقية وما تقتضيه من عمل على الذات، وممارستها **للسلطة** على نفسها.

إن ما تتميز به التجربة القديمة هو عدم انطلاقها من الشكل المعياري المقنن والشمولي المحدّد للتجربة الحديثة. في هذا السياق يبين فوكو أن «**التأملات**» الديكارتية تدشن نمطاً جديداً من الاهتمام بالذات، ينطبع بكون الذات ملزمة بأن تغيّر نفسها بنبذ جزء منها (عملية الشك الذي يفصل الروح عن الحواس)، وبالتالي تنفذ إلى وجودها الحق الذي يتحدّد بالمعرفة. فالنفاذ إلى الذات هو نفاذ إلى الذات العارفة أي خضوع الفردية للقيم الشمولية التي تحدّد مجال **الحقيقة والعلومية**.

فمع ديكارت تتأسس الذاتية من خلال **محو الفردية**، «فللوصول إلى الحقيقة يكفي أن **أكون أي ذات تستطيع أن ترى ما هو بديهي**». وعبارة «**أي ذات**» تعني **الكلي** L'Universal، وبالتالي فلم تعد هناك حاجة إلى عمل الذات على الذات، ولا إلى أخلاق بالمعنى الصحيح، وإنما **إزاحة الذات**.

وكذلك تندرج الكانطية في سياق «**نسيان الذات**»، باعتبار أن العقل العملي يفترض الذات الكلية. فكانط إذن لا يحقق الرجوع إلى الخط اليوناني وإنما يفتتح فقط خطاً جديداً في التقليد الغربي حيث العلاقة بالذات تكمن في تكوين الانسان كذات، أي كفردية خاضعة لشمولية القانون[50].

---

(49) Ibid. p: 273.

(50) **Foucault:** Entretien avec R. Fornet- Betan - Court, H. Becker et A. Gomez Muller- (20 Janvier 1984).

in **Luc Ferry, A. Renault:** La Pensée 68. Essai sur l'auti-humanisme Cantemporain, Gallimard 1985 pp: 158- 159.

إن السؤال الذي لا بد أن نطرحه هنا هو ما هي دلالة هذا الرجوع إلى أنماط «التنشئة الذاتية» في الثقافة اليونانية القديمة؟ وما هي انعكاساته على «مشروع» فوكو الذي بدأ ينقد الذاتية النظرية واعلان «موت الانسان»؟ وهل يقدمه فوكو بديلاً للخروج من ألاعيب ورهانات السلطة الحديثة كما توحي بذلك بعض الاشارات مثل قوله في أحد نصوصه الأخيرة: «إن ما يتعين علينا فعله هو **التحرّر** من الدولة ونمط الافراد المرتبطة بها يجب علينا أن **ننمّي أشكالاً جديدة من الذاتية** برفض نمط الفردية الذي فرض علينا طيلة عدة قرون»[51].

تلك هي الاشكالات التي سنستعرضها في خاتمة هذا العمل.

(51) **Foucault:** in DREY FUS et Rabinow: op. cit. p: 308.

الخاتمة

«بين الحقيقة كلعبة والحقيقة كالتزام معياري خالص، لا يكون الحوار مستحيلاً إلا إذا نسي العقل أنه لا يكون هو هو إلا بالنقد الذاتي، وبضبط حدوده.

إن القوة تفرض نفسها على المعقولية كلغز، وبالتالي كمهمّة، وذلك بالضبط لأن الفكر يعترف عندئذٍ أن ليس بالإمكان أن توجد داخله حلول نهائية ـ وإنما دائماً متاهات».

دومنيك جانيكو

كان من الطبيعي أن تثير أعمال فوكو حواراً واسعاً في الساحة الفكرية الغربية، لما حملته من آراء جريئة، وتأويلات جديدة، ولما تناولته من مواضيع ظلت دوماً بمنأى عن النظرة الفلسفية (كالسجن والطب...).

وقد اتخذ هذا الحوار مسلكين متمايزين: أحدهما تمثل في أوجه النقد التي وجهها متخصصون في المجالات غير الفلسفية التي تناولها فوكو ـ ففي حين أشاد بعض المؤرخين «بالثورة الجديدة» التي أقامها فوكو في حقل التاريخ، نجد أن البعض الآخر رفض بشدة نهجه والنتائج التي توصل اليها[1].

أما المسلك الآخر فهو الحوار الدائر داخل الحقل الفلسفي: بين تقليدين متضاربين؛ يتجذر أحدهما في تراث الحداثة وقيمها العقلانية التنويرية، بينما يشكل ثانيهما امتداداً للجينالوجيا النقدية النيتشوية ونقدها الجذري للعقلانية الحديثة.

إن ما يهمّنا في خاتمة هذا العمل ليس تبيان أوجه القصور والنقص في تحليلات فوكو، بقدر ما يهمنا إجلاء ملامح هذا الحوار الحاسم الذي يطبع الفلسفة اليوم، والذي يتجسد بوضوح في حوار هابرماس ـ فوكو. وقد تكون عبارة «حوار» فيها بعض التجوّز، ما دام فوكو لم يتحدث عن هابرماس إلا في إشارات قليلة لا تفيدنا كثيراً، أما النقد الهام الذي وجّهه هابرماس لفلسفة

(1) راجع مثلاً: الانتقادات التي وجهت لكتاب «المراقبة والعقاب» في:

- L'Impossible prison: Recherches sur le Système penitentière au XIX ème Siècle. Debat avec M. Foucault. Seuil 1980.

ـ أنظر كذلك نقد «دراكي» لقراءة فوكو للتاريخ اليوناني القديم في:

- **Maria Daraki:** Le Voyage en grece de Michel Foucault,- **Esprit.** Avril 1985, pp: 55- 83.

فوكو فقد صدر بعد وفاة هذا الأخير.

ومع ذلك فإننا نتمسك بمقولة «الحوار» باعتبار أن كلا الموقفين المتعارضين يحيل إلى توجه أساسي من توجهات الجدل الفلسفي الواسع الذي يتوزّع اليوم الفكر المعاصر.

إن هذا الحوار الذي يعتبره «**جانيكو**» «أهم حوار في نهاية هذا القرن»[2] يدور حول العلاقة القائمة بين **المجتمع والعقل النقدي والحداثة**، وبالتالي حول الإشكالية المحورية في الفكر المعاصر: إشكالية **المعقولية والسلطة**.

ولذا فإن هابرماس عندما تناول فكر فوكو بالنقد، إنما قام بذلك من منظور موقعه المتميز في الخط الفلسفي الممتد من هيغل حتى دريدا وباطاي مروراً بنيتشه وهايدغر وأدورنو.

ويبيّن **دريفوس ورابينو** أن منبع هذا الحوار الثري بين فوكو وهابرماس هو النزاع حول «ارث الانوار»، ومن هنا اختلافهما في قراءة وتأويل نص **كانط** الاساسي الذي أجاب فيه سنة 1784 على سؤال «**ما هي الأنوار؟**».

ويوضّح الكاتبان الامريكيان أن فوكو وهابرماس يتفقان على اعتبار أولوية المجتمع بمعنى ما، إلا أن خلافهما يتعمق عندما يتعلق الأمر بتحديد المجتمع الحديث ومميزاته والموقف منه. كما أنهما يتفقان على أن من المهمات الاساسية للفلسفة **فهم العقل النقدي وإفهامه**، إلا أنهما يختلفان جذرياً في تحديد ما هو العقل وما هو النقد. كما أنهما إذ يتفقان مع كانط على أن الحداثة تعني انبثاق «الانسان» و«بلوغه مرحلة النضج»، إلا أنهما يختلفان في مدلول الحداثة والنضج La maturité.

ويشارك الفيلسوفان كانط الرأي بأن اكتشاف مبدأ العقل النقدي مرتبط بنبذ مشروع النظرية الشاملة للحقائق الأزلية والطبيعة الانسانية؛ ويتفقان كذلك معه على ضرورة اعادة النظر في المشكل الخلقي والاجتماعي ما دام الدين والميتافيزيقا قد فقدا سلطتهما.

إن كلاً منهما يرى أن «نضج الانسان يكمن في تحمل مسؤوليته واستخدام

(2) **Dominique Janicaud:** Rationalite, Puissance et Pouvoir: Foucault sous les Critiques de Habermas in **Foucault Philosophe** pp: 331- 351.

ملكة عقله النقدي»، وهذه العقلانية النقدية تمارس في فحص صارم لمسبقاتنا الاثيرة والعزيزة.

وبهذا المعنى يكون كانط قد أرسى تحوّلاً أساسياً في الفكر، ضامناً للفلسفة طابعها «الراهن» اليوم.

أما فيما يتعلق بتأويل دلالة وتأثير هذا العقل النقدي على المجتمع والحداثة، فإنهما يختلفان اختلافاً جذرياً[3]. فبالنسبة **لهابرماس** تتأتى حداثة كانط من كونه قد تفطن إلى حدود العقل ورفض ادّعاءه الوثوقي تقديم حقائق تتجاوز حيّز التجربة، كما بيّن لنا كيف يمكن للعقل أن يحافظ على سلطته النقدية، وبالتالي يضمن انتصاره على **الخرافة والعادة والاستبداد**. وذلك الانتصار هو «المكسب الأكبر للانوار».

إن هذه القراءة لفلسفة كانط تطمح إلى ضمان تعويض المقاربة الميتافيزيقية اللانقدية، بتحليلية لسانية لشروط التواصل اللغوي النموذجي. وهكذا يرى **هابرماس** أن اللجوء إلى تحليل شروط صلوحية الحقيقة هو ما يمكن من إرساء «وحدة العقل النقدي والمشروع المجتمعي»، كما أن تحديد الشروط الاجتماعية الشمولية والضرورية لاستخدام لا محرّف للغة هو الذي يوفّر المقوّمات المعيارية الاجرائية التي تسمح بتقييم أشكال التنظيم الاجتماعي.

فمشكلة الحداثة إذن بالنسبة لهابرماس ـ من حيث هو مشكل تاريخي متفرّد ـ يتمثل في الحفاظ على «**أولوية العقل**» الي كرّستها النقدية الكانطية، ويتم ذلك بدمج «عجز وقصور الاساس الميتافيزيقي لمعتقداتنا الاسمية» ـ إن مرحلة «البلوغ» أو «النضج» تكمن في اكتشاف «الارتباط الاجتماعي الذي هو قاعدة شبه ترنسندنتالية، تشكل «القاعدة الوحيدة والمطلوبة للفلسفة وللكرامة الانسانية»[4].

أما قراءة فوكو لتصور كانط **للحداثة، والتنوير** فقد أفضت ـ كما بيّنا في بداية هذا العمل ـ إلى اعتبار كانط مؤسّساً للخط الفلسفي الرئيسي الذي يتخذ موضوعاً له «**أنطولوجيا الحاضر**»، أي تشخيص اللحظة الراهنة وربط المعقولية بالزمن والمجتمع.

---

(3) **H. L. Drey Fus** et **P. Rabinow:** Habermas et Foucault: Qu'est-ce-que l'homme? **Critique** 471- 472 Aout-Septembre 1986. pp: 857- 872.

(4) Ibid.

إلا أن **هابرماس** يلاحظ أن كانط الذي يقدّمه فوكو في مقاله المذكور، ليس كانط المعهود في «**الكلمات والأشياء**» أي ناقد المعرفة الذي يدشن بتحليله النقدي عصر الانتروبولوجيا والعلوم الانسانية. إنه كانط آخر ينفصل عن التقليد الميتافيزيقي ويصرف نظره عن فلسفة الحق و«النبع المتدفق» ليوجّه اهتمامه إلى ما دأب الفلاسفة على اعتباره «لا مفهوماً a-conceptuel» أو «لا موجوداً»، Non Etant أي ما اعتبروه عرضاً وهشاً. إن فوكو يكتشف في كانط، الفيلسوف المعاصر الذي يحوّل الفلسفة الباطنية إلى نقدية للزمن الحاضر، تسجيب لاغراء اللحظة التاريخية.

وهكذا يتسنى له القول إن كانط يؤسس «أنطولوجيا اللحظة الحالية»، التي ستتواصل مع هيغل ونيتشه وفيبر وفوكو ذاته.

إلا أن **هابرماس** يطرح الأسئلة التالية: كيف يقترن هذا الوفاء للنقدية الكانطية لدى فوكو بنقده الصارم للحداثة؟ أي كيف يدّعي فوكو أنه مفكر يتخذ موقعه داخل التقليد التنويري ثم يقدّم في الوقت نفسه نقده الجذري للحداثة ومعرفتها؟

ألا «تسخر» فلسفة السلطة، لدى فوكو من فلسفة التاريخ الكانطية وتصوراتها حول دستور الحرية والمواطنة العالمية والسلام الشامل وتفسير الحماس الشوري كعلاقة على تقدم التاريخ؟

ألم يتحول التاريخ في نظر جينالوجيا فوكو إلى مجموعة من المسارات القاهرة، العديمة الدلالة، والتي تتحدّد دائماً بألاعيب السلطة المقنعة؟

ألم يكتشف فوكو لدى كانط «إرادة حقيقة» شاملة تجد في كل نقص وكبت مثيراً لانتاج معرفة تتسع وتمتدّ وان كان مصيرها لا محالة الفشل؟

لقد لاحظ فوكو من قبل أن شكل المرصفة الخاص بالحداثة ينطبع بالمفارقة التالية:

إن الذات المعرفية التي أصبحت مرجع نفسها تخرج من «حطام الميتافيزيقيا» بعد أن وعت بمقدراتها ـ لتتفرّع لمشروع يقتضي قوة لا نهائية. فكانط ينطلق من هذه المفارقة لكي يحوّلها إلى مبدأ بناء نظريته الترنسندنتالية في المعرفة. وهكذا يأوّل حدود ملكة المعرفة، ليجعل منها الشروط المتعالية لمعرفة لا ينتهي تقدّمها ـ إنها ذات يطلب منها الكثير، رغم كونها تم تجاوزها بنيوياً، وبذلك

تتورّط في الشكل الانتروبومركزي للمعرفة؛ وعندئذٍ تستولي العلوم الانسانية على الساحة، وتشكل سنداً لسلطة تأديبية ماكرة، وواجهة معرفية خطيرة لممارسة الهيمنة «فالذات والوعي بالذات لا ينشآن إلا داخل سياج إرادة المعرفة».

فبالنسبة لفوكو لا مجال لإحياء الثورة أو التنوير، أو اتخاذهما نموذجاً، بل ان المطلوب هو التساؤل حول الدوافع التاريخية الخاصة التي تختفي وتنتصر داخل الفكر الشمولي منذ نهاية القرن التاسع عشر. ومن هنا يحمل فوكو بشدّة على مفكري «النسق» الذين يرتبطون بالاشكالية الابستمولوجية الكانطية أي بتحليلية الحقيقة، ما داموا في بحث دائم عن الشروط الكلية التي تجعل الملفوظات «حقيقية» أو «زائفة» إلا أن فوكو، في محاولته لضبط راهنية زمنه الحاضر، يقدّم نفسه كوارث شرعي للنقدية الكانطية، ولذلك يستعيد سؤال تشخيص الحداثة التي تجد «في نفسها ضماناتها».

إن مكمن التناقض ـ حسب هابرماس ـ هو كون فوكو قضى أغلب حياته الفكرية في تتبع أثر إرادة المعرفة في التشكيلات السلطوية الحديثة، بينما نجده الآن يدعو للاحتفاظ بالدفعة النقدية الكانطية التي تعود إلى بداية الحداثة[5].

ويمتد نقد **هابرماس** لاطروحات فوكو على طول فصلين من كتابه «**الخطاب الفلسفي للحداثة**»، ولا يتخذ سمة الهجوم العنيف، بقد ما يهمه ابراز النقاط الغامضة في نصوص فوكو والافتراضات المسبّقة التي تقوم عليها، والمفارقات التي تؤول اليها.

ويتمثل الاعتراض الاساسي الذي يقدمه **هابرماس** في الكشف عن مفارقة الربط بين التوجه التجريبي - الوضعي والطموح النقدي «ما بعد النظري» Metathéorique لدى فوكو.

إن هذا «**الغموض النسقي**» يلف كل أعماله، وهو متأت عن تصوره المزدوج للسلطة باعتبارها تقوم بوظيفتي **البنية والهيكل التنظيمي في المجتمع**. والواقع أن هذا النقد لنظرية السلطة لدى فوكو يظل القاسم المشترك بين مختلف القراءات النقدية التي تناولته. ففي حين يزعم «بودريار» I.Boudrillard، القيام

(5) **Habermas:** Une Flêche dans le Cœur du temps présent: **Critique** 471- 472 Août-Septembre 1986. pp: 794- 799.

بقراءة تشخيصية لاعمال فوكو بالكشف عن «إرادة قوة» تسكن في إدانته المتوصلة للسلطة[6]، نجد أن مركيور يحمل بشدّة على الموقف **«الفوضوي»** Anarchiste لدى فوكو، الذي يماهي بين السلطة والمعرفة والهيمنة[7]. أما **«هونت»** A.Honneth فيؤكد على أهمية تحليلات فوكو لكنها تظل بالنسبة له عاجزة عن الجوانب على السؤال التالي:

كيف يمكن أن نفكر في الطابع المؤسسي للسلطة كما نلاحظه في الحياة السياسية انطلاقاً من نجاحات استراتيجية بسيطة يمكن أن تنتهي وتتلاشى؟

فاستقرار السلطة السياسية لا يمكن تصوّره إلا على قاعدة إجماع Consensus يتحقق مثلاً بين مجموعات متصارعة. ففوكو ـ نتيجة لعدم تفكيره في الاجماع ـ لا يتصوّر القانون والاخلاق إلا من حيث هي «أوهام استراتيجية» دون أن يرى فيها أي عناصر معيارية ـ فالمعايير ليست ـ بالنسبة له سوى أنماط من الاكراه تمارس على الاجساد، والعلوم الانسانية هي وسائل مراقبة السلوك وضمان «سلامته». ففوكو لاجل اهماله دراسة سياقات شرعية السلطة لا يميز بين المجتمعات «الديمقراطية» والمجتمعات الكليانية»[8].

إن مختلف هذه الانتقادات ترمي إلى تبيان أن نظرية السلطة لدى فوكو عاجزة عن الكشف الواضح والسليم عن استقلالية الميكانيزمات المعيارية والمعرفية وبالتالي فهي عاجزة عن الكشف عن الطابع المعقد والمركب للمجتمعات الحديثة.

فالعلم والتقنية لا يستجيبان لاي من المعايير التي يعتبرها فوكو مميّزة للسلطة (المعايير العلائقية أو القصدية أو المنفعية)، بل ان معاييرهما تقوم أساساً على الصلوحية والضرورة المطلقة والتطابق العقلاني مع القوانين. كما أن فوكو لا

---

(6) **J. Baudrillard:** Oublier Foucault. Galilée 1977.

(7) **Merquior:** Foucault ou le nihilisme de la chair, pp: 127- 128.

(8) **A. Honneth:** Kritik der Macht, Suhrkamp, Verlag 1985.

أنظر عرض نقد هونت في مقالة:

Stephan Breuer: Foucault et l'après-Foucault: Vers une théorie de la Société - «Disciplinaire» **Revue internationale des Sciences Sociales,** Mai 1989- N° 120, pp: 255- 267.

يفهم الآليات المعيارية إلا بالمعنى الصناعي: أي كاجراءات توجيهية الزامية، وبالتالي فمقولة «الانضباط» لا يمكن أن تكشف عن العديد من أبعاد «مسار التنشئة الحديث» مثل تلك التي تهدف إلى تنمية أنماط السلوك المستقلة والحرّة[9].

إن مفارقة تحليلية السلطة لدى فوكو كامنة ـ حسب هابرماس ـ في اعتبار السلطة «وظيفة بنيوية خالصة» من جهة، ومن جهة أخرى يعتبرها مقولة تاريخية ترنسندنتالية. وستؤدي هذه المفارقة إلى ثلاث صعوبات رئيسية في التاريخية الجينالوجية القائمة على اقتران المعرفة بالسلطة:

1 ـ إن ما يزعج فوكو هو القرابة الظاهرة بين أركيولوجيا العلوم الانسانية ونقد **هايدغر** للميتافيزيقا الحديثة. فالابستميات تبدو مراحل أو قطائع «عهدية» Epoquales، ومن حيث هي أشكال معرفية تندرج في مسار فهم للوجود متمحور حول الذات، وذلك هو التحليل نفسه الذي يقدّمه هايدغر للفلسفات الحديثة من ديكارت حتى نيتشه مروراً بكانط. إلا أن تجاوز فلسفة الذات من خلال نقد الميتافيزيقا، طريق يأباها فوكو. فلقد بيّن بوضوح أن تاريخ الوجود لا يفلت أبداً من الدائرية، باعتباره يؤول إلى مستوى آخر من مستويات «الموضعة» التي تمارسها الذات الذي تتخذ نفسها مرجعاً، عبر المجهود الذي تنجزه لكي تستعيد أصلاً لا يفتأ يتراجع ويبتعد. ففلسفة هايدغر تظل سجينة مأزق «تراجع وعودة الاصل» ـ ولهذا السبب ترك فوكو استخدام عبارة «أبستمية» في أعماله اللاحقة.

2 ـ إن علاقة فوكو بالبنيوية ليست أقل إشكالية من صلته بهايدغر. فثقته بالمنهج البنيوي تجلت بوضوح في دعوته إلى الافاقة من «النعاس الانتربولوجي» ونقده للانسانوية النظرية، ذلك أن النموذج البنيوي (خصوصاً لدى ليفي ـ شتراوس ولاكان) بدا له وكأنه وحده الذي بامكانه أن يعبّر فكرياً عن «الفراغ المتولد عن اختفاء الانسان». إلا أن هذا التوجه سرعان ما يتلاشى عندما يتضح أن البنيوية قد نبذت «النموذج التمثلي السميوتيقي» في وصفها للشكل الكلاسيكي للمعرفة.

(9) Ibid. p: 263.

3 - إن فوكو لا يتناول العلوم الانسانية إلا من خلال «أركيولوجيا المعرفة» ومن هنا هذا السؤال الملح: كيف يمكن إذن تحديد العلاقة بين تحليل الخطاب العلمي وحقل الممارسات التي اهتم بها سابقاً؟

فالتجاوز البنيوي للفكر للانتربومركزي لا يفيد في نقد الحداثة وإنما يؤول في النهاية إلى استعادة الشكل المعرفي الوسيط.

لدفع هذا الاشكال يلجأ فوكو إلى إعطاء الأولوية للخطابات على حساب الممارسات، فالمقتضى البنيوي يكمن في تناول كل شكيلة خطابية انطلاقاً من ذاتها، ومن ثم وجب أن تكون القواعد المنشئة للخطاب هي التي تتحكم في قاعدتها المؤسسية، فالخطاب هو الذي ينشئ هذه العلاقة بين الظروف التقنية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والشبكة الوظيفية للممارسات لا دور لها سوى استعادته وتكريره.

وهكذا يصبح الخطاب مستقلاً، متخلصاً من الشروط الوظيفية والحدود التي يفرضها السياق الخارجي، ويصبح مرتب ومنظم الممارسات.

إن ذلك التصور لاستقلالية الخطاب يفضي إلى مفارقة مفادها: أن القواعد التي تسمح بنشوء تشكيلة خطابية خاصة، تفترض شروط إمكانية، فهي تكفي لتفسير الممارسة الخطابية من حيث اشتغالها الفعلي، باعتبار عجزها عن ترتيب قابليتها للتطبيق applicabilité فالخطاب الذي تحكمه قواعد، لا يمكن أن ينظم بذاته السياق الذي يندرج فيه.

إن فوكو يتخلص من هذه الصعوبة، بالرجوع عن استقلالية أشكال المعرفة، لتأسيسها داخل تقنيات السلطة وإخضاع أركيولوجيا المعرفة لجينالوجيا تكشف عن تشكل المعرفة انطلاقاً من ممارسات السلطة.

فهذه النظرية الحديثة لها الفضل في حل المشكلين الأخيرين. فبامكان فوكو من خلالها أن يبتعد عن فلسفات الذات دون اللجوء إلى نماذج مستعارة من البنيوية أو من «تاريخ الوجود» الهايدغرتي.

وهكذا تطرح الاشكالات في صيغة جديدة: فما كان يرجع إلى تاريخ بنيوي خالص لانساق المعرفة، أصبح يطرح الآن في شكل «نظرية المجتمع»، وما كان عائداً إلى تاريخ فهم الوجود أصبح الآن يعالج من وجهة **«طبيعية»**. ومن هنا تنتفي المكانة المتميّزة التي تحظى بها الخطابات، لكي تشكل **مركبات سلطوية**

ـ إن الأمر يتعلق باستعراض أنماط من المعرفة وأشكال من الخطابات، من أجل اكتشاف «تقنيات الاخضاع» التي تتمركز حولها المركبات السلطوية المتتابعة.

إلا أن **هابرماس** يلاحظ أن فوكو يغفل التفكير جينالوجياً في تاريخيته الخاصة، ويسكت عن أصل مفهومه التاريخي ـ الترنسندنتالي للسلطة.

ففي تحليله للعلوم الانسانية، انتهى إلى فصل إرادة المعرفة عن سياقها الميتافيزيقي، وربطها بحقل السلطة، من حيث الدور الذي تلعبه كقوة **انضباطية** (من خلال صيغ الدراسات والعلاجات والمشاريع الاصلاحية).

إن فوكو يسلم من جهة بأن هناك إرادة منشئة للحقيقة بالنسبة لكل العصور والمجتمعات. وبالاضافة إلى هذا التعميم في المكان والزمان، يقدم تجسيداً عينيّاً، فيرادف بين إرادة المعرفة وإرادة القوة. فإرادة القوة لا تختص بخطاب عن آخر، بل تلازم كل أنماط القول.

إن هذا التغييب لاصل مفهوم السلطة ـ الذي يرجع إلى مفهوم إرادة الحقيقة المستعار من نقد الميتافيزيقا ـ يفسّر كيف أن فوكو يستخدم مقولة السلطة بطريقة غامضة. فمن جهة تبدو هذه المقولة بريئة براءة الوصف، وتستسخدم في تحليل تجربي لتقنيات السلطة، على طريقة السوسيولوجيا الوظيفية للمعرفة، ولكنها من جهة أخرى تحتفظ من «أصلها الخلفي» بدلالة «التكوّن»، فتسم التحليل التجريبي بسمة معنى نقدَ العقل وعندئذٍ تضمن للتاريخ الجينالوجي ميزة «كشف القناع»[10].

إن هذا الغموض في تحديد السلطة هو الذي يفسّر الربط الاشكالي «غير المبرر» بين التوجّه الوضعي والطموح النقدي. ففي كتابه «**الرقابة والعقاب**» (1975) يدرس فوكو تقنيات الهيمنة التي تشكلت في المجتمعات الحديثة، انطلاقاً من الاشكال الجنائية ـ فهذا المركب السلطوي الجديد يتمحور حول نفوذ الدولة المتزايد واحتكارها لكل سلطات الاكراه والعنف والتنظيم. فالغاية الحقيقية للنظريات الاصلاحية والانسانوية ليس دعم حقوق الانسان والدفاع عن مصالح المواطن وحقوقه، بل تأسيس «مركزة كل القوة الاكراهية في يد السلطان»، والعمل على إنشاء جهاز إداري ومركزي صلب، وتشجيع قيام معرفة تنظيمية تفيد الادارة.

---

(10) **J. Habermas:** Le Discours Philosophique de la modernité, Gallimard 1988, p: 315-320.

إنها معرفة إدارية وحسابية وإحصائية تتعلق بالميلاد والموت، والمرض والجنوح والشغل والتواصل ورفاهية السكان وبؤسهم.

تلك هي الخطوات الأولى في انباء «**سياسة حيوية**» Biopolitique تنمو تدريجياً تحت الغطاء الرسمي لخطابات قانونية تتعلق بسيادة الدولة.

وبموازاة ذلك، تقوم سلطة انضباطية Disciplinaire مركبة وكثيفة تتدعّم وتتقوى بنشوء العلوم الانسانية التي ستغرس وتنشر «شكل الرقابة الشاملة» Le ponophique في كل مناحي «الجسم الخاضع».

وهكذا يلاحظ فوكو أن تحليل الانتقال من التعذيب إلى السجن يبيّن أن الفكر الانتروبولوجي (الانسانوي) الحديث يستمد أصله من تقنيات الهيمنة المذكورة. فليس السجن مجرّد آلية اخضاع بل هو جهاز تحويل، وعبر ترويض الجسد يتسنى للسلطة الانضباطية أن تصل إلى أبعد نقطة في السلوك اليومي، وأن تحدث توجيهاً خلقياً غايته تبرير وتشجيع العمل المنسّق والحياة المنظمة.

وتستمد ـ في نهاية القرن الثامن عشر ـ هذه التقنيات الانضباطية لتتجاوز السجن، الذي ليس إلا عنصراً داخل مجموعة واسعة من اجراءات الضبط الجسدي التي تبسط حضورها في آن واحد داخل المصانع والثكنات والمدارس والمستشفيات.

وعندئذٍ تتدخل العلوم الانسانية «لتمدّد» آثار ضبط وتأديب الجسد، حتى تبلغ أحمّ شي في الانسان، فتعمل في آن واحد على «موضعة» Objectivation البشر والسكان وتدفعهم نحو «آخر قلاع ذاتيتهم».

«فالعلوم الانسانية لا يمكن أن تمثل من حيث شكلها سوى مزيج من السلطة والمعرفة. تشكيلة سلطوية وتشكيلة معرفية يكوّنان وحدة لا انفصام لها»[11].

ولذلك يبيّن فوكو كيف أن تطبيق المعارف المتولّدة عن العلوم الانسانية يفضي إلى آثار تأديبية مماثلة لتلك التي تنتج عن تقنيات السلطة. بينما نرى أنه في «**الكلمات والاشياء**» قد أرجع العلوم الانسانية إلى إرادة المعرفة التي يفسّرها

---

(11) Ibid. p: 323.

تاريخ الميتافيزيقا. وستظهر مرة أخرى عبارة «**إرادة المعرفة**» في المجلد الأول من «تاريخ الجنس» (1976)، ولكن بمعنى جديد، مرتبط بنظرية السلطة. لقد فقد تلك العبارة المعنى الترنسندنتالي «للارادة البنيوية التي تشكلت بنيوياً للوصول إلى تملك الذات العارفة»، وأصبحت الآن تتخذ الشكل التجريبي لتقنية سلطوية خاصة، تسمح بالاضافة إلى تقنيات أخرى بنشوء العلوم الانسانية.

وسنجد فوكو يكتشف فيما بعد التقنيات التي تحث الافراد على تفحّص ذواتهم واكتشاف حقيقتها، وقد أرجعها إلى ممارسات الاعتراف أي إلى ممارسات فحص الوعي المعروفة في التقليد المسيحي. إنها نفس الممارسات التي ستنفذ بداية من القرن الثامن عشر إلى كل الميادين المعرفية، وتصبح «تقنيات حقيقة»، فبدلاً من أن تكشف عن باطن الافراد وعالمهم الحميم، تعمل على إنتاج «**داخلية**» Intériorité خاصة، وتحليل نفسي تعطيه شكل العلاج العلمي.

وهكذا ينتهي **هابرماس** الى ملاحظة ان جينالوجيا العلوم الانسانية لدى فوكو تلعب لعبة مزدوجة «مثيرة للسخط». فمن جهة تلعب الدور التجربي لتحليلية تقنيات الذات فتكشف عن الوظيفة الاجتماعية للعلوم الانسانية وتبين أن علاقات السلطة هي في آن واحد شروط تكون المعرفة وآثارها الاجتماعية. ومن جهة أخرى تلعب تلك الجينالوجيا «الدور الترنسندنتالي» لتحليل تقنيات السلطة فتطمح إلى الكشف عن شروط امكانية نشوء الخطابات العلمية حول الانسان، وعندئذٍ يتم النظر إلى علاقات السلطة «كشروط تكوين للمعرفة العلمية».

فالجينالوجيا تنزع إذن إلى أن تكون في آن واحد «**علماً اجتماعياً وظيفياً**» و«**بحثاً تاريخياً حول نشوء المعارف**».

إن فوكو يقيم تعايشاً قسرياً داخل مقولة السلطة بين المفهوم المثالي «لتأليف ترنسندنتالي» والافتراضات المسبّقة «لانطولوجيا تجربية». فهذه المقاربة ستمنعه ـ حسب هابرماس ـ من تجاوز فلسفات الوعي ما دام يستعير منها مفهوم السلطة الذي سيكون القاسم المشترك بين «مركبات متقابلة».

ففلسفة الوعي تصادر على أنه لا يوجد سوى نمطين من علاقة الانسان مع المواضيع القابلة للتمثل والتصرف: **علاقات معرفية** تضبطها «حقيقة الاحكام» Les Jugements و**علاقات عملية** يضبطها النجاح في النشاطات الاجرائية.

فالسلطة بذلك «هي التأثير الذي تحدثه الذات على المواضيع عندما تنجح في فعلها» ـ وهكذا فنجاح الفعل متوقف على حقيقة الحكم عبر معيار نجاح الفعل، ومن هنا فإن السلطة تظل «متوقفة على الحقيقة». إلا أن فوكو سيقلب هذا الارتباط بحيث تصبح الحقيقة متعلقة بالسلطة، متوقفة عليها. وما دامت السلطة تتمتع بهذا الطابع التأسيسي، فإنها في غنى عن «الذات» (الفاعلة) «إنها لا ذات لها».

وهكذا لا يمكن لفوكو أن يقلص هذه المفارقات التي يعزوها لفلسفات الوعي، ما دام يطمح إلى تجاوزها من خلال مفهوم السلطة الذي يستعيره منها[12].

وتتلخص الانتقادات التي يولدها **هابرماس** من الكشف عن هذا «المأزق المسدود» الذي تؤول اليه ـ حسب قوله ـ نظرية السلطة لدى فوكو، في النقاط الثلاث التالية:

1 ـ التصور «**الحاضري**» Présentisme.

2 ـ التصور «**النسبي**» Relativisme.

3 ـ «**المعيارية الخفية**» Cryptonormatisme.

فبخصوص النقطة الأولى يتشكك هابرماس في نجاح فوكو في تجاوز المصادرة التأويلية التي تفترض مسبقاً أصلاً خفياً للاشياء، فتنتهي إلى إسقاط رؤية بعدية على ممارسات وأحداث لا يمكن أن تفسّر بحسب القيم الأزلية أو المشاعر الحالية. إن الاركيولوجي ـ حسب ادعاء فوكو ـ لا يصدر عن تصور قبلي ولا يبحث عن دلالة خفية، بل يكتفي بوصف التشكيلات والممارسات السلطوية ولا يهتم إلا بمنطقها الداخلي. إنه يتناولها من حيث بعدها الخارجي وكأنساق لا معنى لها في ذاتها ـ إلا أن **هابرماس** يرى أن فوكو لم يوفق في هذه النظرة الوصفية الموضوعية، بل كان مرغماً دوماً على تفسير تقنيات السلطة وممارسات الهيمنة، وعلى مقارنتها بعضها ببعض. ومن هنا فإن النقاط التي ينطلق منها في عملية المقارنة لا تنفصل عن «وضعه التأويلي الاصلي». فليس بامكان فوكو أن يتهرب من تقسيم التاريخ إلى حقب، من خلال مرجعية الحاضر[13].

كما أن فوكو لم يستطع التخلص من التصور «**النسبي**» وان ادعى تجاوزه

---

(12) Ibid. pp: 325- 326.

(13) Ibid. pp: 328- 331.

من خلال التحليل التجربي للمركبات السلطوية التي يرجع اليها تشكل الخطابات. ذلك أنه حوّل النزوع إلى الحقيقة من مستوى الخطاب الضيق نحو فضاء السلطة وآثارها. إلا أن هذه الفرضية الاساسية تظل ـ بالنسبة لهابرماس ـ منطبعة بالذاتوية:

«فإذا كانت صحيحة بالفعل، تكون صحيحة كذلك بالنسبة لاساس صلوحية الابحاث المستلهمة منها، وعندئذٍ يتلاشى هذا الاساس. ولكن إذا كان ادعاء الحقيقة الذي يربطه فوكو بجينالوجيته للمعرفة وهمياً فعلاً... فعندئذٍ تنهار قيمة المشروع كله أي مشروع نقد العلوم الانسانية[14].

لقد أراد فوكو تعويض «الصلوحية الشاملة» (لدى العلوم الانسانية) لتحليل اجرائي لممارسات السلطة، فانتهى إلى مأزق مسدود يتمثل في كون كل سلطة مضادة ستتحول بالضرورة إلى سلطة قائمة ـ وهكذا لم يتسن لفوكو في النهاية سوى تعويض مجال الصلوحية في التاريخانية الشمولية بصلوحية **نسبية** تتخذ سمة الموقف النضالي ذي الاسس الهشة.

أما بخصوص «**المعيارية الخفية**»: فيبيّن هابرماس أن فوكو أراد الخروج عن «**الحياد القيمي**» الذي تتسم به العلوم الانسانية، فاختار النهج الوصفي الخالص ونبذ السياقات الخطابية المتعلقة بالمعايير والقيم؛ فلم يكن تهمّه معرفة أي التشكيلات الخطابية أصح أو أقوى برهاناً من غيرها.

ففوكو يقدم نفسه «كمنشق» Dissident، يقاوم الفكر الحديث وسلطته الانضباطية، التي تتقنع بالنزعة الانسانية. إلا أن السؤال الذي لا بد من طرحه هو: لماذا الصراع ضد السلطة بدل الخضوع لها؟ ولماذا تجب مقاومة الهيمنة؟ ألا تكون جينالوجيا المعرفة كغيرها من إجراءات الصراع مقاومة عقيمة لا طائل من ورائها؟

لا يمكن لفوكو أن يجيب على هذه الاسئلة إلا من وجهة معيارية، تحدّد الخصائص السلبية للسلطة الحديثة ولماذا تجب محاربتها.

إن تعميق النظر في هجوم فوكو الواسع على السلطة الانضباطية، يبيّن بجلاء

---

(14) Ibid. p: 331.

أن المقولات التي يستخدمها ضمناً مستمدةً من «اللغة المعيارية» التي يدينها بشدة. ففوكو يدي هو الآخر انزعاجاً من علاقة التراتيب بين من يملك السلطة ومن يخضع لها، ومن آثار السلطة التي تمس الكرامة الخلقية والجسدية للافراد[15].

دون أن يهمنا الرد على هذه الانتقادات التي يوجهها هابرماس لفوكو ـ والتي تتحدّد أهميتها خارج الحوار الثنائي بينهما[16] ،. نكتفي بتقديم الملاحظات التالية:

1 ـ إن **هابرماس** يستمدّ العديد من انتقاداته من فوكو ذاته، الذي ما فتئ يغيّر باستمرار مواقعه، ويكتشف هنات منهجه، مثال ذلك: إقراره في «**حفريات المعرفة**» بأن تحليلاته تقوم على إلغاء المركز وترفض كلَ أرضية استناد، وكذلك رجوعه عن «المغالاة» في ربط المعرفة والسلطة، مما كان يوحي بالقول بالمماهاة بينهما.

2 ـ يبيّن **جانيكو** أن هابرماس يمزج بين طريقتين، يُرجع (بضم الياء) الخلط بينهما إلى فوكو: إحداهما طريقة **علمية** (إقصاء الاحكام المسبقة المتأتية من وضع الملاحظ التاريخي) وثانيهما **فلسفية** خالصة (رفض الاستناد إلى دلالة أصلية خفية)، وينتج عن ذلك أننا لا نرى بوضوح سبب عيوب الخطاب التاريخي لدى فوكو، وكيف يمكن لتاريخ ما أن يفلت من التاريخية[16].

3 ـ لا شك أن فوكو قد ركز في أعماله الأولى على الدور «الهدام» للغة والرغبة إلا أنه بعد أن اتجه إلى البحث في الممارسات غير الخطابية أي إلى دراسة الطابع الانتاجي لعلاقات السلطة، أصبحت أعماله ـ حسب دريفوس ورابينو ـ «قريبة من الخضوع للمعايير التقليدية للوضوح والتحليل»، وأبعد شيء عن

---

(15) Ibid. pp: 334- 339.

(16) بمعنى أن هذا الحوار يستمد أهميته من كونه حوار الفلسفة الغربية المعاصرة برمتها وهي تتساءل حول أسسها العقلانية التي قامت عليها:

- راجع:

- **Bernard Walden Fels:** Division ou dispersion de la Raison? Un debat entre Habermas et Foucault- **Etudes Philosophiques,** Octobre- Decembre 1986, N° 4, pp: 474- 484.

النصانية المغلقة «والاستخدام المرجعي الذاتي للدوال». إلا أن فوكو لا يريد بناء نسق كامل أو نظرية شاملة، بل مجرد تحليلية للحاضر. فهذا الارتباط المتميّز بين الجينالوجيا والاركيولوجيا هو الذي يسمح له بأن يمارس مقمته في ما وراء النظرية والتأويل، مع ضمان الحفاظ على معالجة القضايا برصانة وجدّ[17].

فالذي يمارس التحليلية التأويلية يعي أنه هو ذاته نتاج موضوع دراسته: وبالتالي فليس بامكانه أن يظل خارجه. فالجينالوجي يدرك أن الممارسات الثقافية أكثر أهمية من أي نظرية، وأن الرصانة النظرية لا يمكن أن تفهم إلا من حيث هي جزء لا يتجزأ من التاريخ اللامكتمل في مجتمع ما.

فابتعاد الاركيولوجي شرط أساسي ليظل «يقظاً» لممارسات المجتمع، ولا يعني أبداً أنه ينظر إلى هذه الممارسات «كخالية من المعنى».

فعندما تكون الممارسات الاجتماعية ممارسات نشترك فيها مع آخرين وعندما تكون هذه الممارسات هي التي كوّنتنا وشكلت نمط وجودنا، عندئذٍ تغدو بالضرورة «نقطة استناد مشتركة»، وانطلاقاً منها يتحدّد تصورنا وننجز أعمالنا. ولكن هذه الدعامة لا يمكن أن تكون قاعدة شاملة ونهائية.

4 ـ إن **هابرماس** يقدّم صورة محورة ومغلوطة لفوكو، عندما يستخلص في نقده له أنه يعوّض معيار «الحقيقة» بالقوة، ويدافع عن أطروحة «مضادة للعقل». إن هذا الحكم هو ما يشكل «عمق الخلاف» بينهما، وهو ما يجعل حوارهما «شبه مستحيل» حسب عبارة **جانيكو**. والواقع أن مصدر هذا الحكم يرجع إلى قراءة هابرماس لنيتشه التي خلص منها إلى القول انه «ينفي الصلوحية الشاملة للاحكام العقلية» من أجل تأكيد إرادة القوة (الذاتية) لديه. إلا أن ما يدحضه هابرماس ليس «نيتشه الحقيقي» ولا «فوكو الحقيقي» كما يقول **جانيكو**، ذلك أن نقد المعقولية لدى نيتشه لا يمكن أن يردّ إلى مجرد رفض ساذج للصلوحية الداخلية الصورية لاحكام الحقيقة. فنيتشه ـ وكذلك فوكو ـ لم يعترض أبداً على انسجام أو أهمية المدوّنة المنطقية أو الرياضية أو العلمية ـ بل على عكس ذلك أشاد بروح التحليل والقيمة النقدية لممارسة

(17) **Janicaud (D):** op. cit.

العقل في المجال العلمي.

ومن ثم فلا معنى لاختزاله فكر نيتشه في رفض العقلانية وتعويضها بالحياة، أو تحطيم الموضوعية من خلال الذاتية. فالنيتشوية إذن ليست مضادة للعقلانية، بهذا المعنى الأول السطحي ـ فالسؤال هنا لا يتعلق بطابع الحقيقة في المنطق، بقدر ما يتعلق بصيغ ظهورها وسياقات تقبلها وانتشارها.

إن نيتشه لا يتساءل هل علينا أن نعرف وأن نطبّق مبادى المنطق وقواعد البرهنة، بل ان سؤاله هو:

«كيف تنشأ في سياقات أخرى علاقة مختلفة عن علاقتنا بهذه المبادئ وتلك القواعد؟ ولماذا أصبحت هذه القواعد والمبادئ جد ملزمة للانسان الغربي، وما هي نتائج ذلك على تمفصل التجربة وتشكل الحضارة الغربية؟

فنيتشه لا يقوم إلا بكتابة التاريخ الغربي بالنظر إلى تاريخ الحقيقة، وهو عندما يتناول تحوّلات الحقيقة في هذا التاريخ، فإنما يتحدث باسم الانسان الغربي ذاته، بعيداً عن كل ذاتية خاصة. لقد لاحظ نيتشه بجلاء حاد المخاطر الجديدة الناجمة عن إرادة علمية للحقيقة والامكانات المستقبلية المفتوحة أمامها. فلم تكن رؤيته للعقلنة العملية مجرّد نقد عنيف وسطحي للعقل انطلاقاً من موقف «ذاتي» أو «حيوي»، فعبارة «**نحن**» Nous تعني الانسانية الغربية. ولذا عندما يتساءل «لماذا نؤمن بالحقيقة؟» لا ينتقد كياناً خارجياً، بل يريد أن يفك عقدة «المعقولية» وقد أصبحت قدراً محتوماً.

وكذلك الأمر بالنسبة لفوكو: فليس من الصحيح أنه أراد بناء نظرية مكتملة ونهائية في السلطة، بل ان السلطة بالنسبة له هي بالضبط ذلك الموقع المتحرك الحافل بالاقصاءات غير المنتظرة والتحولات والتنقلات، ممّا يجعل أي نظرية في السلطة أمراً مستحيلاً وطوبائياً.

كما أن فوكو عندما يجعل «القسمة بين الحقيقة والخطأ» إحدى منظومات الاقصاء، لا يقوم بخطاب مضاد للعقل ولا يهمّه تعطيل القول العقلي. إن غرضه هو «تمديد» حقل المعقولية، وإبراز إرادة الحقيقة التي تدعم وتؤسس التشكل الذاتي للحق، عبر علاقات معقدة[18].

5 ـ إذا كان فوكو لا يقدم لنا نظرية معيارية، فإن أعماله تحمل كلها «شحنة معيارية أكيدة» حسب عبارة دريفوس ورابينو. لا شك أنه قد ترك جانباً مشروع تبرير التنظيم الاجتماعي بالرجوع إلى أساس فلسفي. إنه يذهب مثل هايدغر وفيتغنشتاين Wittgenstein إلى استخدام اللغة لتقويض نمط إدراكنا لوسطنا الاجتماعي، فيستخدم دون حدود الأثر «الانجازي» Perlocutoire للغة (حسب عبارة **أوستين** J.Austin)، أي اللغة كوسيلة للحث على إنجاز الفعل. إلا أن السؤال المطروح هو بماذا تمتاز إذن نظرية تأويلية ما على أخرى ولماذا نفضل واحدة منهما؟ قد يكون هذا الامتياز راجعاً إلى التعبير عن هموم مشتركة وإقامة لغة يتم تقبلها كنمط خطابي يتناول الوضعيات الاجتماعية، ويظل مع ذلك مفتوحاً على امكانية حوار دائم مع ممارسات خطابية أخرى تتناول هموماً أخرى[19]. ففوكو لا يرفض كل أشكال السلطة ولا كل أنماط الحقيقة، إن هدفه لم يكن أبداً إدانة السلطة في ذاتها، ولا إدانة الحقيقة أو التبشير بها في مقابل السلطة، بل ان غرضه هو تحليل مركبات السلطة ـ الحقيقة وتبيان المخاطر التي يمكن أن تنجم عنها. ففوكو لا يذهب مذهب هايدغر. فإن كان يتفق معه على ضرورة تغيير «عالمنا الحديث»، إلا أن هايدغر يشعر مسبقاً ببطلان وخيبة طموحه، انتظاراً «لظهور اله جديد»[20]. أما فوكو فيكتفي بتشخيص الخطر الذي تحمله المركب ـ العقلاني ـ السلطوي المعاصر.

بقي أن نعرف هل يقدّم فوكو في أعماله الاخيرة نموذجاً أخلاقياً جديداً يؤسس شرعية الالتزام وقاعدته المعيارية[21].

يجيب **فاين** على هذا السؤال بالقول: إن فوكو لم يهدف أبداً إلى تجديد الاخلاق الرواقية، أو تعويض التجربة المسيحية بممارسة الرغبة لدى اليونان. بل ان

---

(18) **DREY FUS/ Rabinow:** Habermas et Foucault. **Critique.** 471- 472. p:865.

(19) **Janicaud (D):** op. cit. pp: 346- 347.

(20) **Drey Fus/ Rahinow:** Habermas et Foucault. Critique. 471- 472. p: 865.

(21) راجع المقارنة الطريفة بين نظرية الوجود لدى هايدغر، ونظرية السلطة لدى فوكو في مقالة دريفوس:

- **H.L.DREY FUS:** De la mise en ordre des choses: l'Etre et le Pouvoir chez Heidegger et Foucault in **Foucault Philosophe.** pp: 101- 121.

التقارب بين فوكو والأخلاق القديمة منحصر في ورقة واحدة: هي ورقة **عمل الذات على نفسها** أي التنشئة الجمالية للذات، عبر نمطين من الأخلاق وصنفين من المجتمع مختلفين عن بعضهما البعض.

إن فوكو هو قبل كل شي «محارب» Guerrier حسب عبارة باسرون Posseron أي «رجل من الوظيفة الثانية» ـ والمحارب «يستغني عن الحقيقة»، فلا يعرف سوى أخذ المواقف: موقفه وموقف خصمه، كما أن لديه الطاقة والحماس ليحارب دون أن يتحرّى هل معه الحق بحثاً عن اطمئنان ذاتي. والبشر عندما يعتقدون أنهم يبحثون عن حقيقة الاشياء، لا يصلون إلا إلى ضبط القواعد التي من خلالها يعتبرون القول حقاً أو خطأً. فالحقائق إذ ليست هي القضايا الصحيحة التي يتعيّن اكتشافها أو قبولها، وإنما هي مجموع القواعد التي تسمح بالقول إن قضايا ما صحيحة.

إن فوكو لا يريد «اختراق تناهينا» وتجاوزه بتأسيس تقنيات جديدة. إنه يعترف بأن ليس في استطاعته تبرير اختياراته النظرية، ما دام لا يرجع إلى طبيعة انسانية أو عقل مطلق أو ماهية ثابتة.

إن الفلسفة بالنسبة له لها استخدام واحد هو: **القيام بالحرب**، ليس في الماضي وإنما في الحاضر الراهن. ففوكو لم يقل أبداً إن اختياراته هي الصائبة وإن اختيارات غيره خاطئة، بل أراد فقط من خلال التحليل الجينالوجي تبيان محدودية وبطلان اختيارات «خصومه». فالمحارب الحقيقي لا يهمه أن يؤسس قناعاته بل يكفيه أنه اختارها[22].

لا شك أن ملاحظة **فاين** على طرافتها لا تحل هذا الاشكال المستعصي الذي تقود اليه تحليلات فوكو. فلئن كان لا يهدف إلى تقويض معيار المعقولية ذاتها، ولا يقدّم بديلاً عنها؛ كما بيّنا آنفاً، إلا أن رفض الانساق والمنظومات الكلية يؤدي به في النهاية إلى السكوت عن المضمون المعياري لانتقاداته ومواقفه الملتزمة.

---

(22) يلاحظ «ليك فرّي» L. Ferry و«آلان رنوت» A.Renaut ان فوكو . مثله مثل هايدغر . قد اعتمد النموذج اليوناني في تجاوز الحداثة . ولذلك «البديل الأخلاقي» الذي تقدمه أعماله الأخيرة راجع:

- La Pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme Contemporain-Gallimard 1985 Chapitre II- Le Nietzscheisme Français (Foucault). pp: 161- 162.

يذكر لنا **فاين** أن فوكو قال له: «إذا كان السؤال الأكبر لدى هايدغر هو معرفة «ما هو أساس الحقيقة»، وكان سؤال فيتغنشتاين هو معرفة ما نقول عندما «نقول الحقيقة» فإن سؤالي هو «**لماذا كانت الحقيقة دوماً قليلة الحق**»[23].

لقد حوّل فوكو لا محالة سؤال الحقيقة من بعده الانطولوجي نحو الأرضية التاريخية، فكشف عن تجارب «إرادة الحق» المتعارضة، وبيّن القطائع التي تفصل بين الحقول العقلية ذات الاسس التأويلية المتقابلة.

لكن السؤال الجوهري الذي لم يجب عليه أبداً ـ حسب اقرار فاين ذاته ـ هو:

ما هو قول الحق؟

P.VEYNE: Le Dernier Foucault et sa morale. **Critique** N° 471- 472. pp: 933- 941. (23)

Ibid. p: 940. (24)

المصادر والمراجع

ملاحظة: لم نورد في هذه اللائحة سوى المصادر والمراجع الرئيسية التي تتعلق مباشرة بموضوعنا، ولذا فقد أهملنا عشرات الدراسات والمقالات والمقابلات والترجمات التي تحصلنا عليها، ولقد أشرنا إلى بعضها في ثنايا العمل. كما نشير إلى أننا قد اطلعنا على أغلب ترجمات كتب فوكو إلى العربية الصادرة عن مركز الانماء القومي (بيروت)، لكننا لم نستطع الاستفادة من بعضها لأن البحث قد أوشك وقتها على النهاية.

من أجل بيبليوغرافيا كاملة حول فوكو راجع:

- **Michael Clark:** Michel Foucault: An annoted Bibliography tool kit for a New age, New York, Galimard publications 1984.
- **Critique:** 471- 472 Aout-Septembre 1986.

وقد أعد مركز دراسات فوكو (بباريس) القائمة الأكمل حتى الآن.

I ـــ المصادر بالعربية:

- **ميشال فوكو:** الكلمات والأشياء: ترجمة فريق الترجمة بمركز الانماء القومي (بيروت) تحت إشراف مطاع صفدي.
- **ميشال فوكو:** حفريات المعرفة: ترجمة سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1986.
- **ميشال فوكو:** نظام الخطاب: ترجمة محمد سبيلا ـ دار التنوير 1984.
- **ميشال فوكو:** المراقبة والمعاقبة: ترجمة علي مقلد. **مراجعة وتقديم:** مطاع صفدي ـ مركز الانماء القومي 1990.

- **ميشال فوكو**: إرادة المعرفة: ترجمة جورج أبي صالح. **مراجعة وتقديم: مطاع** صفدي ـ مركز الانماء القومي 1990.

II ـــ المراجع بالعربية:

- **بنعبد العالي (عبد السلام):** الميتافيزيقا والعلم والايديولوجيا ـ الشركة المغربية للناشرين ودار الطليعة بيروت 1981.
- **بنعبد العالي (عبد السلام):** التراث والاختلاف: هايدغر ضد هيغل ـ دار التنوير بيروت 1985.
- **بنعبد العالي (عبد السلام):** أسس الفكر الفلسفي المعاصر ـ مجاوزة الميتافيزيقا دار توبقال 1991.
- **دريفوس ورابينو:** ميشال فوكو: مسيرة فلسفية ـ مركز الانماء القومي (د. ت).
- **دلوز (جيل):** المعرفة والسلطة ـ مدخل القراءة، فوكو: ترجمة سالم يفوت ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1987.
- **صفدي (مطاع):** نقد العقل الغربي: الحداثة / ما بعد الحداثة ـ مركز الانماء القومي ـ بيروت 1990.
- **ليفي شتراوس (كلود):** الفكر البرّي ترجمة: نظير الجاهل ـ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت 1987.
- **وقيدي (محمد):** فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار ـ مكتبة المعارف ـ الرباط 1984.

III ـــ دوريات:

- بيت الحكمة (المغرب) العدد: الأول «عدد خاص عن فوكو».
- أعداد مختلفة من «الفكر العربي المعاصر».

مؤلفات ميشال فوكو

I - Ouvrages de Michel Foucault

- Maladie mentale et personnalité. PUF 1954.
- Maladie mentale et Psychologie. PUF 1962.
- Folie et Deraison-Histoire de la folie à l'âge classique, Plon 1961.
- Histoire de la Folie à l'âge classique, Gallimard 1972.
- Naissance de la Clinique - Une archeologie du regard médical, PUF 1963.
- Raymond Roussel, Gallimard 1963.
- Les mots et les choses. Une archeologie des Sciences humaines, Gallimard 1966.
- L'Archeologie du Savoir, Gallimard 1969.
- L'ordre du discours- Leçon inaugurale au collège de France, Gallimard 1969.
- Moi, Pierre Rivière, ayant ègorgé ma Mère, ma Sœur et mon Frère... édité et Présenté par Foucault, Gallimard-Julliard 1973.
- Surveiller et punir-Naissance de la Prison, Gallimard 1975.
- La Volonté de Savoir (T1: de l'histoire de la Sexualité), Gallimard 1976.
- Le Désordre des familles... Présenté par Arlette Farge et M. Foucault. Gallimard-Julliard 1983.
- L'usage des Plaisirs (T 2: Histoire de la Sexualité), Gallimard 1984.
- Le Souci de Soi (T 3: Histoire de la Sexualité), Gallimard 1984.
- Résumés des Cours au Collége de France, Julliard 1989.

مقالات لفوكو

II- Articles De Foucault

- «Préface à la transgression». **Critique** N° 195- 196 Août-Septembre 1963.
- «La Prose d'acteon». **La Nouvelle Revue Fransaise** N° 135, Mars 1964.
- «La pensée du dehors» **Critique** N° 229, Juin 1966.
- «Nietzsche, Freud, Marx» in **Nietzsche Cahiers de Royaumont** t: VI. Seuil 1967.
- «Réponse à une question». Esprit N° 371, Mai 1986.
- «Réponse au cercle d'epistémologie» in **Génealogie des Sciences - Cahiers Pour l'Analyse** N° 9, **Eté 1968.**
- «Qu'est-ce-qu'un auteur? **«Bulletin de la Société Française de Philosophie** 63 ème Année- N° 3- Juillet- Septembre 1969.
- «Jean Hyppolite» (1907- 1968)- **Revue de metaphysique et de Morale** t: 14, N° 2, Avril-Juin 1969.
- «Theatrum Philosophicum» **Critique** N° 282 Novembre 1970.
- «Nietzsche, La Généalogie, L'Histoire» in **Hommage à Hyppolite** PUF 1971.
- «Sexualité et Politique» **Combat** 27- 28 Avril 1974.
- «Des questions de M. Foucault à Heredote» **Herodote** N° 3 Juillet-Septembre 1976.
- «La Poussière et le Nuage» in **L'impossible Prison,** Seuil 1980.
- «Usage des Plaisirs et techniques de Soi» **Le Débat** N° 27- Novembre 1983.
- «Qu'est-ce-que les Lumières»? (Extrait du cours au Collège de France) **Magazine Littéraire** N° 207, Mai 1984.
- «Deux Essais sur le Sujet et le Pouvoir» in **H.DREY FUS -P.**

Rabinow: Michel Foucault: Un Parcours Philosophique, Gallimard 1984.
- «Critique et Aufklärung» - **Bulletin de la Société Fransaise de Philosophie** 84 ème Année - N° 2, Avril-Juin 1990.
- «Omnes et Singulation: Vers une Critique de la Raison Politique» **Debat** N° 41, Septembre-Novembre 1986.

بيبليوغرافيا عامة

III- Bibliographie Génèrale

- **Althusser (Louis):**
  - -Pour Marx, Maspero 1980.
  - -Positions, Ed. Sociales 1976.
- **Aron (Raymond):**
  - -Introduction à la Philosophie de l'Histoire, Gallimard 1986.
- **Bachelard (Gaston):**
  - -Le nouvel esprit Scientifique (17 ème édition) PUF 1987.
  - -La Philosophie du non (9ème édition), PUF 1983.
  - -La Formation de l'esprit Scientifique (3ème édition), Vrin 1986.
- **Barthes (Roland):**
  - -Le Discours sur l'Histoire, Social, Science, **information** 64-67.
  - -Essais Critiques, Seuil 1963.
  - -Leçon inaugurale au Collège de France, Seuil 1987.
- **Bataille (Georges):**
  - -Sur Nietzsche, Gallimard 1967.
  - -Œuvres Complètes T 1, Gallimard 1970.
- **Blanchot (Maurice):**
  - -Foucault tel que je l'imagine **Fata Morgana** 1986.
  - -L'Entretien infini, Gallimard 1969.
- **Bourde (Guy)/ Martin (Herve):**

-Les Ecoles Historiques, Seuil 1983.

- **Braudel (Fernand):**
-Ecrits sur l'histoire, Flammarion 1969.

- **Breuer (Stephan):**
-Foucault et l'après-Foucault: Vers une théorie de la Société Disciplinaire. **Revue Internationale des Sciences Sociales, Mai 1989.**

- **Burgelin:**
-L'archeologie du Savoir **Esprit,** Mai 1967.

- **Canguilhem (Georges):**
-Etudes d'histoire et de Philosophie des Sciences (3 ème édition), Vrin 1975.

-On the Normal and the Pathological, Boston D. Reidel Publisching Co. 1978. (Introduit par Foucault).

-Mort de l'homme ou épuisement du cogito **Critique** N° 242.

- **Chatelet (François):**
-Note sur la Philosophie de l'histoire Projet N° 160, Decembre 1981.

-Hegel, Seuil 1986.

- **Collectif:**
-Faire l'Histoire: Nouveaux Problèmes **(S/ J. Legoff** et **P. Nora),** Gallimard 1974.

-La Philosophie au XX siècle. Coll: **F. Chatelet** Marabout 1979.

-Michel Foucault philosophe, seuil 1989.

-Qu'est-ce-que le Structuralisme? T: 5, Seuil 1968.

-L'impossible prison, Seuil 1980.

-Michel Foucault, Syros 1985.

- **Deleuze (Gilles):**
-Nietzsche et la Philosophie, PUF 1962.

-Nietzsche, Sa Vie, Son Œuvre, PUF 1965.

-Renverser le Platonisme (Les Simulacres). **Revue de Méta-**

physique et de Morale N° 4. Octobre-Decembre 1966.

-Foucault, Minuit 1986.

-Anti-Oedipus New York, Vicking Press 1977 (avec F. Guattari)- introduit par Foucault.

-Qu'est-ce-que la Philosophie? Minuit 1991 (avec F. Guattari).

- **Derrida (Jacques):**
  -Marges de la Philosophie, Minuit 1972.

  -L'ecriture et la difference, Seuil 1967.

- **De Certeau (Michel):**
  -L'ecriture de l'histoire, Gallimard 1975.

  -Histoire et Psychanalyse: Entre Science et Fiction, Gallimard 1987.

- **Dosse (F):**
  -Foucault Face à l'histoire, **Espaces/ Temps** N° 30, Mai Juin 1985.

- **Drey fus (L. Hubert)** et **Rabinow (Paul):**
  -Michel Foucault: Un Parcours Philosophique, trad: **F- D-Bogert,** Gallimard 1984.

- **Eribon (Didier):**
  -Michel Foucault, Flammarion 1989.

- **Ferry (Luc)** et **Renaut (Alain):**
  -La Pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme Contemporain, Gallimard 1985.

- **Garaudy (Roger):**
  -Hegel, Bordas 1966.

- **Habermas (Jurgan):**
  -Le Discours Philosophique de la modernité, Gallimard 1988.

- **Hegel** (George Wilheim Friedrich):
  -Principes de la Philosophie du droit, **trad:** R. Derathe, Vrin 1982.

  -Encyclopedie des Sciences T: 1: La Science de la logique **trad:** B. Bourgeois, Vrin 1970.

-Leçon sur l'histoire de la philosophie, **trad:** J. Gibelin T: 1, Gallimard 1970.

-Leçons sur le Philosophie de l'histoire, **trad:** J. Gibelin, Vrin 1967.

-La Raison dans l'histoire, **trad:** K. Papaionnou 10/18, 1965.

- **Heidegger (Martin):**
  -Temps et Etre - Question IV, Gallimard 1976.

  -Nietzsche T: 1, Gallimard 1984.

- **Irene-marrou** (Henri):
  -De la Connaissance Historique, Seuil 1975.

- **Koman (Sarah):**
  -Nietzsche et la metaphore, Payot 1972.

- **Kuhn (Thomas S.):**
  -La Structure des revolutions Scientifiques, Flammarion 1972.

- **Lefebvre (Henri):**
  -L'idéologie Structuraliste, Anthropos 1971.

- **Lemert (Charles C.)** et **Garth (Gillan):**
  - Michel Foucault: Social Theory and transgression, New York, Columbia University Press 1982.

- **Levi-Strauss (Claude):**
  -La Pensée sauvage, Plon 1962.

  -L'Anthropologie Structurale, Plon 1974.

- **Marietti (A. Kremer):**
  -Foucault, Seghers 1974.

- **Merleau-Ponty (Maurice):**
  -Sens et non Sens, Nagel 1948.

- **Merquior (Jose Guilberme):**
  -Foucault ou le nihilisme de la chair, PUF 1986.

- **Nietzsche (Friedrich):**
  -La volonté de Puissance T: 1, **trad: G. Bianquis,** Gallimard 1948.

  -Le Gai Savoir, **trad: A. Vialette,** Gallimard 1950.

-La Généalogie de la morale, F. Nathan 1981.

-Contribution à la généalogie de la morale, **trad: A. K. Marietti** 10/ 18,1974.

-Ainsi Parlait Zarathoustra, **trad: G. Bianquis,** Aubier 1962.

-Aurore, Gallimard 1970.

- **Parain-Vial (Jeanne):**
  -Analyses Structurales et idéologies Structurales, Edouard Privat, Toulouse 1969.

- **Piaget (Jean):**
  -Le Structuralisme (3 ème édition), PUF Que Sais-je? 1968.

- **Poster (Mark):**
  -Foucault, Marxism and history, Cambridge, Polity Press, New York, Basil Black Well 1984.

- **Rabinow (Paul):**
  -The Foucault Reader, New York, Pantheon 1984.

- **Rajchman:**
  -Foucault et la Liberté de Savoir, PUF, 1987.

- **Regill (Allan):**
  -Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault.. University of California Press 1985.

- **Ricoeur (Paul):**
  -Histoire et Vérité, Seuil 1964.

  -De L'interprétation, Seuil 1965.

- **Serres (Michel):**
  -Le Retour de la Nez. Etudes Philosophiques N° 3 Juillet-Septembre 1967.

- **Sheridan (Allan):**
  -Discours, Sexualité et Pouvoir **Pierre Margada,** 1986.

- **Shurmann (R):**
  -Se constituer Soi-même comme sujet anarchique- **Etudes Philosophiques** N° 4 Octobre-Decembre 1986.

- **Veyne (Paul):**
  - -Article «**Histoire**» in Encyclopedea, Universalis T: 8 SA 1980 (Paris).
  - -Comment on écrit l'histoire? Seuil 1978.
- **Zoila (A. F.):**
  - -Michel Foucault, Anti-Psychiatre? **Revue internationale de Philosophie** N° 123, 1978.

مجلات خاصة

IV - Numeros Speciaux

- Magazine Littéraire. N° 101 Juin 1975.
- Magazine Littéraire, N° 207 Mai 1984.
- Critique. N° 471- 472 Août-Septembre 1986.
- Debat N° 41 Septembre-Novembre 1986.
- Les Cahiers de Tunisie Tome: XXXIX N° 149- 150 3ème- 4ème trimestre 1989.

فهرست

1994/1/19

هذا الكتاب

يعتبر هذا الكتاب من المؤلفات القليلة بل النادرة التي تعالج موضوعاً صعباً ، وإلى ذلك فهو دراسة وضعت بالعربية عن مفكر مازالت تتوالى عنه الدراسات في المعاهد والجامعات الغربية وبتلك اللغات . التاريخ والحقيقة معالجة جديدة تأخذ بالنص الذي وضعه فوكو لتستنتج منه الابعاد الفكرية والفلسفية التي اعطت الفكر الحديث بعداً جديداً وآفاقاً جديدة . يعالج المؤلف المنهج الذي وضعه فوكو ومن ضمنه يتطرق إلى كل ما يترتب عن المنهج من التزامات اثرت في تطور بنية الفكر الغربي الحديث مستخرجاً الحقيقة من قلب التاريخ . هذا هو كتاب *عبد الله السيد ولد أباه* الذي تقوم دار المنتخب العربي بنشره .

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان